

في الاجتماع السياسي الإسلامي

المجتمع السياسي الإسلامي
محاولة تأصيل فقهي وتاريخي

تأليف
محمد مهدي شمس الدين

تقديم
زكي الميلاد





في الاجتماع السياسي
الإسلامي

(٣٠)

هــذا الكــتــاب

طُبع لأول مرة عام (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ويُعد من أهم مؤلفات الشيخ محمد مهدي شمس الدين. مهَّد المؤلِّف لكتابه بكلمة في المنهج، شرح فيها طبيعة منهجه في دراسة مسألة الدولة ونظام الحكم في الإسلام، واختلافه من هذه الجهة مع الآخرين الذين بحثوا ودرسوا هذه المسألة.

ارتكز منهجه على أمرين: الأول أن كل شعب مسلم على المستوى الوطني أو القومي يجب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه، ويضمنان سلامته وتقدمه. أما أن يكون هذا النظام وهذه الحكومة إسلاميين، فقضية غير مسلَّمة وغير بديهية؛ فالمهم هو استمرار الإسلام في الأمة، واستمرار الأمة مسلمة موحدة. والثاني أن قضية الحكم ليست قسمًا من أقسام الشريعة الإسلامية وفصلاً من فصولها وبابًا من أبوابها، وإنما هي طبيعة فيها، ونتيجة لها، وسمة فيها، تتولد منها تولد الثمرة من الشجرة، والضوء من الشمس.

سلسلة

في الفكر النهضوي الإسلامي

الإشراف العام

إسماعيل سراج الدين

إدارة المشروع

صلاح الدين الجوهري

ألفت جافور - هالة عبد الوهاب- حنان عبد الرازق

اللجنة العلمية

محمد عمارة — محمد كمال الدين إمام

صلاح الدين الجوهري — إبراهيم البيومي غانم

الإشراف على الإخراج الفني

ألفت جافور

تصميم جرافيكي: صفاء حسين

الإشراف على مراجعة النصوص

أحمد محمد شعبان — محمد القاسم

مراجعة لغوية: عائشة الحداد

الأعمال التحضيرية والمتابعة

بسمة عبد العزيز ـ هدى سيد ـ شيماء التركي



في الاجتماع السياسي الإسلامي

المجتمع السياسي الإسلامي

محاولة تأصيل فقهي وتاريخي

تأليف

محمد مهدي شمس الدين

تقديم

زكي الميلاد

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة – أثناء – النشر (فان)

شمس الدين، محمد مهدي، 1936
في الاجتماع السياسي الإسلامي: محاولة تأصيل فقهي وتاريخي / تأليف محمد مهدي شمس الدين؛ تقديم زكي الميلاد. — الإسكندرية، مصر: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢.
ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-180-7
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية

١. الإسلام والمجتمع. ٢. الإسلام والسياسة. ٣. الإسلام، نظام الحكم في. أ. الميلاد، زكي، ١٩٦٥م- ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي – 297.27 2012623312

ISBN: 978-977-452-180-7
رقم الإيداع: 11543/2012

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير
للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)
ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York
على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّمتاه للمشروع

المحتوى



مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْنِ / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّيْن»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شكَّ - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدٍّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي/ الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضًا - في إطار هذا المشروع - بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا - وغيرهم - لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية

والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية
والمشرف العام على المشروع

تقديم

زكي الميلاد

(١) مفتتح

ينتمي الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٤ - ١٤٢١هـ/ ١٩٣٦ - ٢٠٠١م) إلى جيل المصلحين، الذين كانت لهم عطاءات وإسهامات بارزة ولامعة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر خلال النصف الثاني من القرن العشرين، الجيل الذي مثل امتدادًا روحيًّا وفكريًّا لحركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث.

ومن هذه الجهة، يعتبر الشيخ شمس الدين أحد رواد النهضة والإصلاح في الأمة، ومن الذين دفعوا الفكر الإسلامي خطوات نحو التجديد والتنوير، وخطوات نحو الانفتاح والتقريب بين المذاهب الإسلامية، وخطوات نحو الحوار والتواصل بين المسلمين والمسيحيين، وتشهد له بذلك كتاباته ومواقفه ومبادراته، كما يشهد له الذين كانوا على معرفة به، وعلى تواصل معه، وسوف يشهد له

أيضًا الباحثون والمؤرخون والمهتمون بنزعات واتجاهات الإصلاح والتجديد في المجال الإسلامي الحديث والمعاصر.

وفي العقود الثلاثة الأخيرة، وبالذات في العقد الأخير من القرن الماضي، سجل الشيخ شمس الدين حضورًا فكريًّا متصاعدًا، وبدأت أفكاره وكتاباته ومواقفه تلفت انتباه النخب الفكرية والدينية وحتى السياسية في المجالين العربي والإسلامي، وأخذ الشيخ شمس الدين يقدم نفسه بوصفه صاحب مشروع فكري اجتهادي، يستقل ويتميز به عن الآخرين، وكان شديد الثقة بهذا المشروع الذي يستند فيه على تأصيلات فقهية استدلالية، هي موضع اطمئنان له.

وعند النظر في التجربة الفكرية للشيخ شمس الدين، وكيف تطور خطابه الفكري والإصلاحي، يمكن التوقف أمام محطتين أساسيتين، لهما علاقة بمدينتين شهيرتين في المشرق العربي، هما: النجف وبيروت، وفي هاتين المدينتين تشكلت الذاكرة التاريخية والثقافية للشيخ شمس الدين، الذاكرة التي بقيت معه على طول الخط، وظلت عصية على النسيان.

(٢) في النجف.. النشأة والتكوين

النجف كانت المحطة الأولى للشيخ شمس الدين وتجربته الفكرية، والنجف هي المدينة العراقية التي اكتسبت شهرة واسعة لكونها تحتضن مقام

الإمام علي عليه السلام، وتعتبر من أعرق الحواضر العلمية المتخصصة في الدراسات الإسلامية على مذهب أهل البيت عليهم السلام.

في هذه المدينة وُلد الشيخ شمس الدين سنة (١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م)، وفيها نشأ وتعلم وعلَّم، إذ كان والده الشيخ عبد الكريم شمس الدين مقيمًا فيها آنذاك للدراسة الدينية في حوزتها العلمية، وظل فيها الشيخ شمس الدين يدرس ويطلب العلم حتى بعد مغادرة والده إلى موطنه لبنان سنة ١٩٤٨م، وكان في الثانية عشرة من عمره.

بقي الشيخ في النجف للدراسة بالرغم من الحياة الصعبة والقاسية التي مرت عليه، تذوق فيها طعم الفقر والجوع والبرد وحياة البؤس، والبحث عن الطعام، وحين يتذكر تلك الفترة يقول عنها: «وكنت إذ ذاك في بداية الشباب، وفي ذروة الحياة الدراسية في النجف الأشرف وحلقاتها العلمية؛ حيث الفقر حينذاك، والحاجة إلى حد الجوع، وطي الليالي والأيام بلا طعام، وحين يتيسر الطعام فهو غالبًا طعام بسيط، فقد كان الشبع من الطعام الجيد ترفًا نادرًا، وحيث البحث في ليالي الجوع الظلماء عن نفايات الخبز في شرفات غرف الطلبة في المدرسة، وهي نفايات قليلة - فأغلبهم أيضًا فقراء، وإن لم يبلغوا في فقرهم حد الجوع - وقلما كانت تتاح الفرصة للحصول عليها، لغلبة الحياء، وخوف انكشاف الحال، فتغسل مما علق بها من تراب، وتنقع في الماء لتلين، وحيث النوم بلا وطاء أو بلا غطاء، وحيث الثياب الممزقة المرقعة، ولبس ثياب الصيف في الصيف

والشتاء في بعض السنين، ولبس ثياب الشتاء في الشتاء والصيف في سنين أخرى، وحيث الحفاء في شكل الاحتذاء، أو الاحتذاء الشبيه بالحفاء».

وحين يعقب على هذه الحياة الصعبة والقاسية بعد سبعة وثلاثين عامًا، يقول: «الحمد لله على نعمته وفضله، وحسن توفيقه، فقد كانت أيامًا مباركة، رزقنا الله فيها الصبر، وكانت قسوتها تربية وترويضًا، وإعدادًا لما أراده الله اللطيف بعباده»[(١)].

وعن دراسته وأساتذته، فقد كان من أبرز أساتذته في مرحلة السطوح، وهي مرحلة ما قبل الدراسات العليا:

(١) الشيخ محمد تقي الأيرواني، درس عنده كتاب «كفاية الأصول» في أصول الفقه للشيخ محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩هـ/ ١٨٣٩ - ١٩١١م).

(٢) الشيخ محمد تقي الجواهري، درس عنده كتاب «اللمعة الدمشقية» في الفقه للشيخ محمد بن مكي العاملي (٧٣٤ - ٧٨٦هـ).

(٣) الشيخ محمد تقي الفقيه، درس عنده في أصول الفقه، تقريرات الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٤ - ١٣٥٥هـ).

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩١م، ص١١.

(٤) السيد عبد الرؤوف فضل الله (والد السيد محمد حسين فضل الله)، درس عنده كتاب «فرائد الأصول» في أصول الفقه، للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١هـ).

(٥) السيد علي الفاني، درس عنده كتاب «المكاسب» في الفقه، للشيخ مرتضى الأنصاري.

وفي مرحلة بحث الخارج، وهي مرحلة الدراسات العليا، كان من أبرز أساتذته:

(١) المرجع الديني السيد محسن الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠هـ)، حضر عنده بحث الخارج في الفقه.

(٢) المرجع الديني السيد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣هـ/ ١٨٩٩ - ١٩٩٢م)، حضر عنده بحث الخارج في الفقه وأصول الفقه.

وفي النجف كان الشيخ شمس الدين قريبًا ومندمجًا في التيار الذي عرف بتيار الإصلاح والتجديد في داخل الحوزة العلمية، وهو التيار الذي حاول النهوض بهذه الحوزات، وتطوير وتحديث برامجها ومناهجها الدراسية والثقافية، ومن أبرز رموز هذا التيار الذين كان الشيخ شمس الدين على علاقة بهم، وتواصل معهم:

(١) الشيخ محمد رضا المظفر(١٣٢٢ - ١٣٨٣هـ/ ١٩٠٤ - ١٩٦٤م)، الذي وصفه الشيخ شمس الدين بالمجتهد المجدد، ومؤسس جمعية منتدى

النشر سنة (١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)، لتكون كما يقول الشيخ شمس الدين (الإطار التنظيمي والمؤسسي للتعبير عن فكرة التحديث في الدراسات الدينية مضمونًا ومنهجًا، وكتبًا دراسية)[١].

(٢) السيد محمد تقي الحكيم (١٣٤٠ - ١٤٢٣هـ/ ١٩٢١ - ٢٠٠٢م)، الذي احتفظ الشيخ شمس الدين بعلاقة وثيقة معه، وكانت ملازمته له مستمرة، ويعد في نظر الدكتور عبد الهادي الفضلي من أبرز رواد التجديد في الوسط الثقافي النجفي في المنهج والأسلوب[٢].

(٣) السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٠ – ١٤٠٠هـ/ ١٩٣١ – ١٩٨٠م)، الفقيه والمفكر والمصلح اللامع، صاحب المؤلفات المميزة والشهيرة.

(٤) السيد محمد باقر الحكيم (١٣٥٨ - ١٤٢٤هـ/ ١٩٣٩ - ٢٠٠٣م)، نجل المرجع الديني السيد محسن الحكيم، ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى في العراق، وقد اغتيل بعد احتلال العراق وسقوط نظام صدام حسين.

(٥) السيد موسى الصدر، رئيس المجلس الشيعي الأعلى في لبنان.

(٦) السيد محمد حسين فضل الله (١٣٥٤ – ١٤٣١هـ/ ١٩٣٥ – ٢٠١٠م)، الفقيه والمفكر والمصلح اللبناني المعروف.

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م، ص٣٦.

(٢) عبد الهادي الفضلي، ريادة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في تطوير المنهج والأسلوب بحوزة النجف العلمية، مجلة الكلمة، بيروت، السنة الثامنة، العدد ٣٠، شتاء (٢٠٠١م/ ١٤٢١هـ)، ص٧.

ولا شك أن اقتراب واندماج الشيخ شمس الدين من هذا التيار، أسهم في تشكيل المنحى الإصلاحي والتجديدي في شخصيته، وتعزيز النزعة النقدية والتنويرية في خطابه الفكري.

وعرف عن الشيخ شمس الدين انخراطه في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية آنذاك، ونشر كتاباته ومقالاته الأولى في المجلات الفكرية والدينية التي كانت تصدر بالنجف في ذلك الوقت، كمجلتي «الأضواء»، و«النجف» وغيرهما، وفي النجف أصدر مؤلفاته الأولى، وفي مقدمتها كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» سنة ١٩٥٥م، وكتاب «دراسات في نهج البلاغة» سنة ١٩٥٦م، و«محاضرات في التاريخ الإسلامي» سنة ١٩٦٥م.

وفي النجف كذلك، تواصل الشيخ شمس الدين مع الأدب العربي الحديث، ومع الكتابات العربية المعاصرة، من مجلات ومؤلفات نثرية وشعرية، وبالذات الصادرة من القاهرة، ولم يكن هذا الأمر مألوفًا أو متقبلاً، بل كان مذمومًا وممقوتًا في بعض الأوساط التقليدية الشيعية.

وعن هذه الأجواء، ومواكبة الأدب الحديث، يقول الشيخ شمس الدين: «وكان من جملة ما نلوذ به، إذا مللنا الدرس، ديوان شعر، أو كتاب تاريخ، أو قصة موضوعة أو معربة، أو جريدة وقلما كنا نحصل عليها؛ لأننا لا نقدر على ثمنها، أو لا نجرؤ على التظاهر باقتنائها، فكانت من قراءات السر؛ لأن الجريدة والمجلة كانتا

في عرف النجف الصارم الحاسم، من الأمور العصرية التي تحمل في ثناياها الكفر والضلال، وأفكار الأجانب، من دول الغرب الكافر الذي غزانا واستعمرنا، وأطاح بالإسلام، وجاء بقوانينه المخالفة للشريعة، وفتح مدارسه العصرية التي كانت النجف الأصيلة تنظر إليها بحذر واتهام لما تحمله من فكر غريب، وعلم غريب، وأسلوب حياة غريبة، ومن هنا كان القلق على عقيدة وتَدَيُّن تلاميذها»[١].

وهذا يعني أن النجف لم تكن بالنسبة للشيخ شمس الدين، تمثل توقفًا أو انقطاعًا عن العالم والعصر، كما هو الحال بالنسبة إلى الكثيرين هناك، الذين هيمنت عليهم ذهنية ارتدَّت بهم إلى الماضي، وإلى نظام التفكير القديم.

وبرهن الشيخ شمس الدين على ذلك، حينما أصدر كتابه الأول «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، الذي كشف عن ذهنية مثقفة ومنفتحة على الأفكار والثقافات، وكأن الشيخ شمس الدين أراد أن يقدم نفسه من خلال هذا الكتاب، ويعرّف عن أفكاره وثقافته الواسعة والمنفتحة، فقد بذل فيه جهدًا بحثيًّا واضحًا، ليكون أشبه بأطروحة مميزة في موضوعه، وفي مجاله، وفي زمنه.

من هنا ندرك أن محطة النجف، قد تبلورت فيها طبيعة التكوينات الثقافية والدينية للشيخ شمس الدين، وتحددت فيها مسالكه الفكرية والإصلاحية.

(١) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٢.

والجدير بالإشارة أن الشيخ شمس الدين أمضى في النجف والعراق عمومًا نحو ثلاث وثلاثين سنة، وبصورة متواصلة، كانت هي سنوات التكوين العلمي والمعرفي الذي رسم أهم معالم حياته فيما بعد.

(٣) في بيروت.. العمل والانطلاق

عاد الشيخ شمس الدين إلى بيروت سنة ١٩٦٩م، وهو يحمل معه تجاربه ومشاهداته ونماذجه التي عاصرها في النجف، وحمل معه أيضًا طموحاته وتصوراته واستشرافاته، إلى جانب تحصيلاته وتكويناته وتراكماته العلمية والفكرية والثقافية.

في هذه المحطة، مر الشيخ شمس الدين وتجربته الفكرية والسياسية بفترتين:

الفترة الأولى: فترة مرافقة السيد موسى الصدر وحركته ومشروعه الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي، من سنة ١٩٦٩م إلى سنة ١٩٧٨م.

الفترة الثانية: فترة ما بعد غياب أو تغييب السيد موسى الصدر سنة ١٩٧٨م، وحلوله مكانه في زعامة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان.

وكان أول عمل ثقافي ارتبط به الشيخ شمس الدين عند عودته إلى لبنان، هو ترؤسه الجمعية الخيرية الثقافية، التي تأسست سنة ١٩٦٦م، وما زالت هذه

الجمعية قائمة ومستمرة إلى اليوم، ويرأسها حاليًّا نجل الشيخ شمس الدين الأستاذ إبراهيم شمس الدين.

والسنة التي عاد فيها الشيخ شمس الدين إلى لبنان، هي السنة التي تأسس فيها المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ليكون إطارًا لتنظيم شؤون الطائفة الشيعية هناك، ورعاية مصالحها، وتحسين أحوالها، والارتقاء بأوضاعها العامة، حالها كحال غيرها من الطوائف الأخرى في لبنان.

وفي ذلك الوقت، كانت للشيخ شمس الدين وجهة نظر بشأن مسألة ارتباطه بعضوية المجلس، لعله لم يكاشف بها، أو لم تكن واضحة عند الكثيرين، إذ كان يفضل أن يكون بعيدًا عن هذا الارتباط، وقد بُذلت محاولات عديدة لتغيير هذا الموقف، وكان السيد موسى الصدر الأكثر حرصًا وتأكيدًا ومتابعة لانضمام الشيخ شمس الدين إلى المجلس، ووسَّط لهذه الغاية بعض الشخصيات الدينية والنيابية.

وهذا الموقف من الشيخ شمس الدين، لم ينطلق من معارضة أو رفض أو تحفظ على فكرة المجلس ومشروعه، وإنما كانت لديه وجهة نظر في ألا يؤطر نفسه في هيئة أو مؤسسة تقيد من حركته ونشاطه، وتؤثر على شبكة علاقاته وتواصلاته في داخل لبنان وخارجه؛ ولأنه أراد أن يعطي أولوية للأبعاد الفكرية والثقافية، ويتفرغ لها بصورة أساسية، ويظل يؤازر المجلس ويسانده من خارجه.

أما السيد موسى الصدر فكان يرى أن إصلاح أوضاع الطائفة الشيعية، والنهوض بها، يتطلب تضافر وتجميع قدرات وطاقات الطائفة، وبصورة منظمة ومتضامنة، والمجلس هو الإطار المنظم لتفعيل هذه الطاقات والقدرات، من خلال سياسات وإستراتيجيات ومنهجيات مدروسة ومبرمجة ومتكاملة.

ولهذا وجد السيد الصدر أن المجلس بحاجة إلى القدرات الفكرية التي كان يتميز بها الشيخ شمس الدين - خصوصًا أن بينهما مشاورات ومداولات سابقة - حول فكرة المجلس ومشروعه والحاجة إليه، منذ أن كان الشيخ شمس الدين في النجف.

بقي السيد الصدر على موقفه وإصراره، وعدم اقتناعه بوجهة نظر الشيخ شمس الدين في عدم الانضمام إلى المجلس، وبخلاف رغبته وإرادته انتُخب عضوًا، ومن ثم نائبًا أول لرئيس المجلس سنة ١٩٧٥م، حين كان خارج لبنان يتلقى العلاج في أحد مستشفيات لندن، وبعد عودته من العلاج قبل بالأمر الواقع، وتكيف معه، وانخرط في مسؤولياته.

ومع غياب أو تغييب السيد الصدر سنة ١٩٧٨م، تحمل الشيخ شمس الدين مسؤولية زعامة المجلس، وفي سنة ١٩٩٤م انتخب رئيسًا للمجلس من قبل الهيئتين الشرعية والتنفيذية، واستمر في هذا الموقع إلى وفاته سنة ٢٠٠١م.

وما يذكره المراقبون في هذا الشأن، أن الشيخ شمس الدين قد حافظ على الخط السياسي العام الذي انتهجه السيد موسى الصدر في زعامة المجلس، والذي يتخذ من الانفتاح والاعتدال والاندماج قاعدة ومسلكًا في العمل، وفي السلوك السياسي والوطني.

وما أضافه الشيخ شمس الدين في هذا المجال، يتحدد في التأصيل الفقهي لهذا المسلك في العمل السياسي والوطني العام، وهي المهمة التي نهض بها الشيخ شمس الدين بكفاءة عالية، وعبر عنها في كتاباته ومؤلفاته التي تناولت باهتمام المسألة السياسية الإسلامية، علمًا بأن مهمة التأصيل الفقهي كانت شديدة الأهمية في حقل المسألة السياسية بالذات، وعند الإسلاميين بوجه خاص، إذ كانت تعترضهم العديد من الإشكاليات الفقهية والتاريخية.

فإذا كان السيد موسى الصدر قد أسهم في التجديد السياسي لهذا المسلك، وفي صياغة الخطاب السياسي والوطني للجماعة الشيعية في لبنان، فإن الشيخ شمس الدين قد أسهم في التجديد الفكري والتأصيل الفقهي لهذا المسلك، ولهذا الخطاب السياسي والوطني.

وهذا الدور الفكري والفقهي هو أكثر ما تميز به الشيخ شمس الدين في مسيرته وتجربته، كما أنه الدور الذي لم يتوقف أو يتخلى عنه لا في ظروف الفقر

والجوع التي مر بها في النجف، ولا في ظروف الحرب والخوف التي عاشها في بيروت، ولا حتى في ظروف المرض والألم التي ألَّمت به أواخر حياته.

وعلى صعيد المؤسسات، فقد تعهد الشيخ شمس الدين بإقامة ورعاية العديد من المؤسسات الثقافية والتربوية والاجتماعية؛ منها المعهد الفني الإسلامي في الضاحية الجنوبية لبيروت، ومعهد الشهيد الأول للدراسات الإسلامية في بيروت، ومجمع الغدير التربوي في البقاع، ومبرة السيدة زينب للأيتام في بلدة جبشيت الجنوبية.

لكن أهم وأكبر عمل قام به الشيخ شمس الدين هو تأسيس الجامعة الإسلامية سنة ١٩٩٤م، كمؤسسة تابعة للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، وقد أولاها عناية واهتمامًا كبيرين، وأراد منها حسب قوله أن تكون جامعة تندمج «في تكوين الاجتماع اللبناني العام، وتقوم بدورها في البناء الإسلامي العام، ودورها الوطني اللبناني العام، وصممت على أن تكون قوة تغيير في المجتمع، وليس مجرد معهد لتخريج حملة الشهادات، ويجب أن تكون جامعة لبنانية وطنية إسلامية عامة، في مستوى قياداتها الإدارية والعلمية والتنظيمية، وفي مستوى جسمها الطالبي»[١].

(١) محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢م، ص٧٤.

(٤) مؤلفاته

تحددت مؤلفات الشيخ شمس الدين في ثلاثة مجالات أساسية، هي: الفقه، والثقافة، والتاريخ. ومن جهة المكان والزمان فإنها تتوزع على ثلاثة أقسام: القسم الأول المؤلفات التي صدرت في النجف، والقسم الثاني المؤلفات التي صدرت في بيروت، والقسم الثالث المؤلفات التي صدرت بعد وفاته.

وهذه المؤلفات بحسب تاريخها في الصدور هي على النحو الآتي:

(١) نظام الحكم والإدارة في الإسلام. كتب في النجف، وطبع في بيروت منشورات حمد، سنة (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م)، في الطبعة الثانية نقحه المؤلف، وأضاف إليه بعض الفصول، صدر في بيروت عن المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، سنة (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).

(٢) دراسات في نهج البلاغة. صدر في النجف سنة (١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م)، من دون ذكر الناشر، وصدرت الطبعة الثانية في بيروت، منشورات دار الزهراء، سنة (١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م).

(٣) ثورة الحسين.. ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية. صدر في بيروت، دار الأندلس، من دون ذكر سنة النشر، وصدرت الطبعة الثانية في بغداد مكتبة التربية، من دون ذكر سنة النشر أيضًا، وصدرت الطبعة الثالثة عن دار التراث الإسلامي في بيروت، سنة (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).

(٤) محاضرات في التاريخ الإسلامي، صدر في النجف سنة ١٩٦٥م، من دون ذكر الناشر.

(٥) الغدير، دراسة تحليلية اجتماعية سياسية لمسألة الحكم الإسلامي بعد وفاة الرسول. بيروت، الجمعية الخيرية الثقافية، ١٣٨٦هـ.

(٦) تفسير آيات الصوم. بيروت، الجمعية الخيرية الثقافية، ١٣٨٦هـ.

(٧) عهد الأشتر. بيروت، الجمعية الخيرية الثقافية، ١٣٨٦هـ.

(٨) مع الإمام الرضا في ذكرى وفاته. بيروت، الجمعية الخيرية الثقافية، ١٣٨٦هـ.

(٩) رسالة الحقوق للإمام زين العابدين. بيروت، الجمعية الخيرية الثقافية، ١٣٨٦هـ.

(١٠) أنصار الحسين.. دراسة عن شهداء ثورة الحسين الرجال والدلالات. بيروت، دار الفكر، (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).

(١١) ثورة الحسين في الوجدان الشعبي. بيروت، الجمعية الخيرية الثقافية، الطبعة الثالثة صدرت في بيروت، عن المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، سنة (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، بعنوان: واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي.

(١٢) بين الجاهلية والإسلام. بيروت، دار الكتاب اللبناني. دار الكتاب المصري، (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).

(١٣) مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني. بيروت، دار التعارف، (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م).

(١٤) حركة التاريخ عند الإمام علي. بيروت، سنة ١٩٧٨م.

(١٥) السلم وقضايا الحرب عند الإمام علي. بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨٠م.

(١٦) العلمانية.. هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟ بيروت، دار التعارف،١٩٨٠م.

(١٧) الاحتكار في الشريعة الإسلامية.. بحث فقهي مقارن. بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

(١٨) دراسات ومواقف في الفكر والسياسة والمجتمع. ثلاثة أجزاء، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

(١٩) عاشوراء. الجزء الأول، مجموعة محاضرات ألقيت في مواسم عاشوراء خلال الفترة ما بين (١٩٨٠ - ١٩٨٨م)، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).
الجزء الثاني، مجموعة محاضرات (١٩٩٢ - ١٩٩٩م)، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

(٢٠) في الاجتماع السياسي الإسلامي.. محاولة تأصيل فقهي وتاريخي، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

(٢١) لبنان الكيان والدور. بيروت، كتاب الغدير(٣)، سلسلة كتب صدرت عن مجلة الغدير الصادرة عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

(٢٢) الأمة والدولة والحركة الإسلامية. بيروت، كتاب الغدير(٣)، سلسلة كتب صدرت عن مجلة الغدير الصادرة عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

(٢٣) التطبيع.. بين ضرورات الأنظمة وخيارات الشعوب. بيروت، مركز أفق للصحافة والعلاقات العامة، بدون ذكر التاريخ.

(٢٤) الستر والنظر. الكتاب الأول من مسائل حرجة في فقه المرأة، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

(٢٥) أهلية المرأة لتولي السلطة، الكتاب الثاني من مسائل حرجة في فقه المرأة، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

(٢٦) حقوق الزوجية وحق العمل للمرأة، الكتاب الثالث من مسائل حرجة في فقه المرأة، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

(٢٧) التجديد في الفكر الإسلامي، بيروت، دار المنهل اللبناني، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

(٢٨) جهاد الأمة، بحث فقهي استدلالي يتناول مشروعية وأحكام الجهاد في الإسلام، قدمه المؤلف على صورة دروس ومحاضرات، قام بتدوينها وتحريرها الشيخ حسن مكي بإجازة من المؤلف، بيروت بدون ذكر الناشر، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٧م).

(٢٩) الاجتهاد والتقليد.. بحث فقهي استدلالي مقارن، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

(٣٠) المقاومة في الخطاب الفقهي السياسي، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٨م.

(٣١) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي. بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

المؤلفات التي صدرت بعد رحيل المؤلف:

(٣٢) فقه العنف المسلح في الإسلام. هذا الكتاب أنجزه المؤلف في صيغته الأولى سنة ١٩٩٠م، وفي صيغته النهائية سنة ١٩٩١م، وفضل عدم نشره في وقته، وصدر بعد وفاته. بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

(٣٣) الوصايا. عبارة عن الوصايا الأخيرة للمؤلف سجلها بصوته وهو على فراش المرض في باريس قبل وفاته بأسبوعين، قام بتحريرها نجله إبراهيم شمس الدين، وقدم للكتاب غسان تويني. بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢م.

(٣٤) الإسلام والغرب. يضم الكتاب مجموعة نصوص بين بحث ومداخلة وحوار، يعود تاريخها إلى الفترة ما بين (١٩٩٢ - ١٩٩٩م). بيروت، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، بالتعاون مع مؤسسة المرحوم محمد رفيع حسين معرفي الثقافية الخيرية، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

(٣٥) الحوار الإسلامي المسيحي.. نحو مشروع للنضال المشترك. يضم الكتاب بحوثًا ومحاضرات وحوارات، نشرت حسب تسلسلها الزمني الممتد خلال الفترة ما بين (١٩٧٦ - ٢٠٠٠م). بيروت، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، بالتعاون مع مؤسسة المرحوم محمد رفيع حسين معرفي الثقافية الخيرية، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

(٣٦) في الاجتماع المدني الإسلامي.. أحكام الجوار في الشريعة الإسلامية أتم المؤلف تحرير هذا الكتاب وتنقيحه وهو على فراش المرض في باريس، قدم له الشيخ زهير الشاويش. بيروت، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، بالتعاون مع مؤسسة المرحوم محمد رفيع حسين معرفي الثقافية الخيرية، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

(٣٧) فساد العلاقة الزوجية.. ولاية الحاكم الشرعي على الطلاق. بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م.

جميع هذه المؤلفات طبعت طبعات عدة، والكثير منها ترجم إلى اللغة الفارسية.

(٥) من المطارحات إلى التأسيسات

ما بين النجف وبيروت تغيرت واختلفت مسارات التجربة الفكرية للشيخ شمس الدين، بطريقة عكست شرائط وطبائع المكان والزمان، وما بينهما من اختلاف في المتطلبات والمقتضيات الذاتية والموضوعية، فكان لتجربته الفكرية في بيروت مسارات ومسالك غير تلك التي كان عليها في النجف، وذلك نتيجة لطبيعة التراكمات المعرفية، وتمايز البيئات، وتجدد المعارف والأفكار، وتنوع التجارب والخبرات، وتعدد شبكة التواصلات والانفتاحات.

فالنجف كمدينة لها شخصية تختلف كليًّا ولا تقارن بشخصية بيروت كمدينة، فمن جهة تعتبر النجف مدينة دينية وعلمية يغلب عليها الطابع المحافظ، لا تتعدد فيها المذاهب والأديان، ولا تتنوع فيها الثقافات والأفكار ذات المشارب والاتجاهات المتغايرة.

ومن جهة أخرى فإن النجف لا ترتبط مع العالم بشبكة واسعة من الاتصالات والتواصلات الثقافية والعلمية، أو السياسية والاقتصادية، أو الإعلامية والسياحية.

وهذا بخلاف بيروت تمامًا، التي تعتبر مدينة غير محافظة على الإطلاق، وتتعدد فيها المذاهب والأديان، وتتنوع فيها الثقافات والأفكار وتتصادم أحيانًا، وترتبط بالعالم من خلال شبكة واسعة من الاتصالات والتواصلات، وعلى

الأصعدة كافة، فهي بمثابة جسر يربط المنطقة العربية بالعالم وبالعالم الغربي خاصة، ويكفي معرفة أن لبنان هو البلد العربي الوحيد، الذي يشترط في دستوره أن يكون رئيس الجمهورية مسيحيًّا ومن الطائفة المارونية، إلى غير ذلك من ملامح ينفرد بها لبنان وبيروت تحديدًا.

كما أن التجربة الفكرية للشيخ شمس الدين في لبنان لم يكن لها مسار واحد، فقد شهدت تحولات وتطورات، تتحدد تقريبًا في فترتين متصلتين من جهة زمنية، ومتغيرتين من جهة معرفية.

الفترة الأولى ولعلها كانت أكثر اتصالاً واندماجًا بتجربته الفكرية في النجف، فقد غلب على كتاباته في هذه الفترة طابع المطارحات والمناظرات الفكرية والنقدية مع الطرف الآخر المختلف في مرجعيته الفكرية والفلسفية.

وهذا ما تميزت به معظم كتاباته ذات المنحى الفكري في حقبة سبعينيات القرن العشرين، وهي الحقبة التي تصاعدت فيها وتيرة السجالات والاحتجاجات الثقافية والنقدية بين الاتجاهات والمنظومات الفكرية والسياسية في المنطقة العربية، متأثرة بهزيمة حرب حزيران/ يونية ١٩٦٧م، والتي عرفت في الأدبيات العربية بالنكسة، فبعد هذه الحرب بدأ ما أطلق عليه في وقته بمعركة تفسير الهزيمة، المعركة التي فتحت على المنطقة العربية أوسع السجالات الثقافية الساخنة، وأصبحت المجموعات الفكرية في حالة خصام وقطيعة وتصادم، تكرست معها الانقسامات والفروقات الحادة والعنيفة بين هذه المجموعات.

فقد حاولت كل واحدة من هذه المجموعات الفكرية المتغايرة، أن تُحَمِّل الطرف الآخر المختلف قسطًا كبيرًا من مسؤولية الهزيمة، التي وصفت بأنها هزيمة فكرية بالدرجة الأولى، فالماركسيون أو بعض منهم حمَّلوا الفكر الديني مسؤولية الهزيمة، وفي هذا النطاق جاء كتاب صادق جلال العظم (نقد الفكر الديني)، والإسلاميون أو بعض منهم حَمَّلوا الأفكار العلمانية والاشتراكية مسؤولية الهزيمة، وفي هذا النطاق جاء كتاب الشيخ يوسف القرضاوي (حتمية الحل الإسلامي) الذي صدر في أربعة أجزاء.

وهناك من حمل مسؤولية هذه الهزيمة، إلى ما أطلق عليه الأيديولوجيات المهزومة، وفي هذا النطاق جاء كتاب ياسين الحافظ (الهزيمة والأيديولوجيات المهزومة)، وهناك من حمل هذه المسؤولية إلى ما عرف عندهم بالأخطاء الفكرية والعقائدية، وفي هذا النطاق جاء كتاب أديب منصور (النكسة والخطأ: الأخطاء الفكرية والعقائدية التي أدت إلى الكارثة)، إلى غير ذلك من مواقف وأحكام.

وفي سياق هذه السجالات التي مرت على المشرق العربي، جاءت ثلاثة مؤلفات للشيخ شمس الدين، كانت في وقتها من مؤلفاته البارزة، وهي: كتاب «بين الجاهلية والإسلام» الصادر سنة ١٩٧٥م، وكتاب «مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني» الصادر في عام ١٩٧٨م، وكتاب «العلمانية: هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟» الصادر في عام ١٩٨٠م.

والطابع السجالي يظهر واضحًا على هذه المؤلفات، ويتجلى من عناوينها أيضًا، وكأن المؤلف أراد أن يصرح ويقرر سلفًا تأكيد هذا الطابع السجالي والاحتجاجي لهذه المؤلفات، من دون أن يرى في هذا المنحى أي تثريب.

فالكتاب الأول (بين الجاهلية والإسلام)، ينتمي إلى الخطاب الثقافي الذي يصور الغرب كتهديد حضاري شامل على الدين والقيم والأخلاق والثقافة الإسلامية، وعلى الوجود الإسلامي برمته، وينظر إلى الحضارة الغربية بوصفها تمثل الجاهلية الحديثة، الوصف الذي يضع هذه الحضارة كنقيض تام ونهائي للإسلام والحضارة الإسلامية، كما كانت الجاهلية عند العرب قبل الإسلام.

وإلى هذا الخطاب ينتمي العديد من الكتابات الإسلامية، التي ظهرت في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، وما زالت له بقايا إلى هذا الوقت، لكن تأثيراته الراهنة باتت أقل بكثير مما كانت عليه من قبل، ولكنها أشدّ عنفًا من السابق في الكتابات الإسلامية ذات المنحى السلفي.

ولعل معظم الإسلاميين في بواكير تجاربهم الفكرية، كانوا قد انخرطوا في منظومة هذا الخطاب، الذي يتعامل مع الغرب والحضارة الغربية كماهية ثابتة أو مركب كلي، ومع تجدد المعرفة وتراكم الخبرة تغير الموقف عند البعض، وتحول من النقد الكلي إلى النقد النسبي.

وحين يشرح الشيخ شمس الدين الفكرة العامة لكتاب «بين الجاهلية والإسلام»، يقول في مقدمته: «يتعرض الإسلام في هذا العصر في العالم

الإسلامي لعملية تشويه وتزوير رهيبة، يقوم بها دعاة الإلحاد والضلال في البلاد الإسلامية، ومن ورائهم قوة الغرب وقوة الشرق بكل ما تحملانه من أحقاد على الإسلام، وخوف من انبعاثه قوة فاعلة في العالم الحديث. وذلك لما ثبت لهاتين القوتين من أن الإسلام كان ولا يزال الحاجز الأقوى دون استقرار نفوذهما الثقافي والاستعماري في العالم الإسلامي»[١].

وقد وصف الشيخ شمس الدين الغرب والحضارة الغربية في هذا الكتاب، بالجاهلية الحديثة، التي من سماتها المادية والحيوانية واللاأخلاقية وروح العدوان، واعتبر أن الخلاف بين الإسلام والحضارة الغربية ليس خلافًا في حدود السطح والمظاهر والأشكال، وإنما هو خلاف في الروح والنظرة والاتجاه.

أما الكتاب الثاني (مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني)، فهو أكثر وضوحًا في بنيته السجالية، وجاء أساسًا لهذه الغاية السجالية، فهو ينطلق من موقف نقدي واحتجاجي على كتاب صادق جلال العظم (نقد الفكر الديني)، الكتاب الذي فتح في وقته معركة فكرية ساخنة مع الأوساط الدينية، وأراد محاكمة الفكر الديني، وتحميله مسؤولية الهزيمة والنكسة، وكان ينطلق من الفكر الماركسي كمنهج في التحليل والنقد.

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية والإسلام، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ص٥.

والذين اطلعوا على هذا الكتاب، وجدوا أن من الصعب السكوت عليه أو مهادنته أو عدم الاكتراث به، وذلك لطبيعة محتوياته المعادية للدين والفكر الديني، ولأفكاره المثيرة للجدل، ولعدم علميته وموضوعيته في النقد والتحليل، وفي هذا النطاق، وبهذه الخلفيات نشر الشيخ شمس الدين سلسلة مقالات أسبوعية في ملحق جريدة النهار البيروتية، خلال الفترة ما بين ٢٢ فبراير و١٧ مايو سنة ١٩٧٠م.

وبعد نشر هذه المقالات، أعلن الكاتب اللبناني نسيب نمر في مجلة الأحد، بتاريخ ٢٩ مارس ١٩٧٠م، العدد ٩٧٢، أن أفكار صادق جلال العظم ليست ماركسية بدرجة كافية، وأنه لم يتناول موضوعه تناولاً علميًّا صحيحًا، وإلا لما تغلب عليه ناقده محمد مهدي شمس الدين[١].

أما الشيخ شمس الدين فقد رأى عدم أهلية الدكتور صادق جلال العظم في نقد الفكر الديني، وحسب رأيه «لقد ظهر لي من قراءة كتابه أن معرفته الدينية بالإسلام ساذجة وسطحية إلى أبعد الحدود، إنها التصورات التي امتصها خياله وعقله من مجتمعه، ومن أهله، وليست معرفة مبنية على المعاناة والدراسة والبحث»[٢].

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م، ص٥١.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٥.

وقد تعجب الشيخ شمس الدين من تغير الموقف عند الماركسيين، بعد نشر مقالاته التي أظهر فيها تفوقًا واضحًا، وأشار إلى هذا التعجب بقوله: «لا أدري لماذا طبَّل الماركسيون هنا (لبنان) وفي كل مكان للدكتور (العظم) وزمروا، واعتبروا كتابه نموذجًا رائعًا للفكر الماركسي في مقابل الفكر الديني، ورأوا فيه انتصارًا كاسحًا للماركسية على الدين. كان هذا موقفهم قبل أن نذيع سلسلة مقالاتنا في نقد الكتاب موضوع البحث، فلما تبين من خلال هذه المقالات البؤس الفكري الذي يظهر جليًّا في الكتاب المذكور، وتبين عجز الماركسية وإفلاسها، تبرأ الماركسيون من الدكتور ومن كتابه، وأعلنوا بلسان الأستاذ نسيب نمر أنه لا يمثلهم، ولا يمثل فكرهم.. لماذا؟»[١].

والسجال الفكري الذي أعقب نكسة حرب ١٩٦٧م، تجدد مرة أخرى وفي نطاق معين، مع الحرب الأهلية في لبنان سنة ١٩٧٥م، ومن المقولات التي تجدد السجال حولها، مقولة العلمانية. وفي هذا الشأن يرى الشيخ شمس الدين أنه بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧م نشطت الدعوة إلى العلمانية في العالم العربي، وما إن استنفدت هذه الدعوة أغراضها، وخفت صوتها، جاءت الحرب في لبنان فنشطت الدعوة إليها من جديد، وتصاعدت الدعوة إلى تطبيقها في لبنان بوجه خاص، وتصديرها إلى العالم العربي باعتبارها الحل الأمثل والأفضل لمشكلات لبنان، ولتخلف العالم العربي كله[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٥١.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟ بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م، ص٨.

ولمواجهة هذه الدعوة ونقدها والتشكيك فيها، أصدر الشيخ شمس الدين كتابًا بعنوان: «العلمانية هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟»، وقد نشرت هذه الدراسة بنسختها الأولية في صحيفة السفير اللبنانية، في ثماني حلقات سنة ١٩٧٧م، وفي وقت لاحق أضاف إليها المؤلف بعض الأقسام الأخرى، وصدرت في الكتاب المذكور.

والقضية التي ناقشها هذا الكتاب، حددها الشيخ شمس الدين في السؤال التالي: «هل يعاد بناء الدولة اللبنانية التي هدمتها الفتنة، على أساس يتسع لبناء العائلة على أسس التشريع الديني للطوائف اللبنانية، ويبقى الدين عاملاً ثقافيًا فاعلاً في المجتمع اللبناني، أو تبنى الدولة على أساس علماني شامل لا يترك مجالاً للدين في حقل التشريع، كما لا يترك له مجالاً في حقل التوجيه العام؟»[١].

وفي تقدير الشيخ شمس الدين أن المنهج الذي اتبعه «في هذا البحث كفيل بالإجابة على هذا السؤال، بنحو يمكّن من بلورة موقف فكري وسياسي لكل الوطنيين، الذين يرون في العلمانية شرًّا لا يخدم الدولة ولا المجتمع ولا الإنسان، وإنما يخدم بعض النوايا السيئة لدى البعض، والمطامع التي تداعب أخيلة البعض الآخر من دعاتها»[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص١١٢.
(٢) المرجع السابق، ص١١٢ ـ ١١٣.

وفي هذا الرأي يتجلى الطابع السجالي لهذا الكتاب، الذي يشترك مع الكتابين السابقين في النسق الفكري النقدي والاحتجاجي مع الأفكار الماركسية والعلمانية، التي فتحت معارك فكرية عنيفة مع الفكر الديني الإسلامي.

وإذا كانت هذه المؤلفات الثلاثة للشيخ شمس الدين قد كشفت عن ذهنية مثقفة لها معرفة بالاتجاهات الفكرية والثقافية، ودراية بقضايا العصر، وعن انخراط صاحبها في الجدل الفكري والثقافي، فإن هذه المؤلفات ليست هي المؤلفات اللامعة للشيخ شمس الدين، أو التي تعرِّف به وبخطابه الفكري والإصلاحي، فهي تنتمي أساسًا إلى حقبتها الفكرية والتاريخية، وما ساد فيها من جدل وسجال فكري وسياسي كان صاخبًا وساخنًا، وعنيفًا أيضًا.

والمؤلفات التي جاءت بعدها، كانت أكثر أهمية وحيوية من جهة موضوعاتها وقضاياها، ومن جهة منهجياتها ومعالجاتها، وهكذا من جهة أفقها الفكري والفقهي.

وتنتمي هذه المؤلفات إلى حقبتي ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، وهما الحقبتان اللتان توهج فيهما الشيخ شمس الدين بحضوره الفكري والسياسي، وتجاوز به حدود لبنان إلى المجالين العربي والإسلامي، كما تنامت في هاتين الحقبتين شبكة علاقاته، واتسعت مع النخب الفكرية والسياسية التي تواصلت وتفاعلت مع كتاباته وأفكاره ومواقفه، وتطورت واتسعت أيضًا مشاركاته

ومبادراته السياسية على المستويين الأهلي والحكومي، اللبناني والعربي وحتى الإسلامي.

وحصلت في هاتين الحقبتين تطورات وتغيرات موضوعية متلاحقة، كانت لها تأثيراتها الثقافية والفكرية على مسارات الفكر الإسلامي المعاصر، وفي مقدمة هذه التغيرات غياب بعض الشخصيات المفكرة والبارزة، والمعروفة بتأثيراتها وعطاءاتها الثقافية والفكرية، كالسيد أبي الأعلى المودودي في باكستان سنة ١٩٧٩م، والشيخ مرتضى المطهري في إيران سنة ١٩٧٩م، والسيد محمد باقر الصدر في العراق سنة ١٩٨٠م، بالإضافة إلى تغييب السيد موسى الصدر سنة ١٩٧٨م.

ومن هذه التغيرات أيضًا، تصدي الشيخ شمس الدين لرئاسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، المنصب الذي جعله في موقع الانفتاح والتواصل الفكري والسياسي مع الساحة اللبنانية والعربية والإسلامية، وعلى الصعيدين الأهلي والحكومي.

إلى جانب حدوث التحول الإسلامي في إيران، وانبعاث الحالة الإسلامية المتعاظمة في العالمين العربي والإسلامي، يضاف إلى هذه التغيرات انتهاء الحرب الأهلية في لبنان، وعودة الحياة الثقافية والسياسية والإعلامية التي يتميز وينفرد

بها لبنان عن العالم العربي، الوضع الذي شجع على تجدد تواصل شريحة كبيرة من النخب الفكرية والسياسية مع لبنان.

هذه التطورات والتغيرات كانت بمثابة الأرضيات والسياقات التي تفاعلت وتأثرت بها كتابات ومؤلفات الشيخ شمس الدين، إذ ظهرت عليها ملامح وقسمات جديدة ومختلفة ميزتها عن كتاباته ومؤلفاته السابقة، من هذه الملامح التحول من نقد الآخر إلى نقد الذات، ومن المطارحات إلى التأسيسات، ومن الفكر إلى الفقه، ومن فكرة الدولة إلى فكرة الأمة.

وفي هذه الكتابات والمؤلفات كذلك، أعلن الشيخ شمس الدين عن مواقف مغايرة لبعض مواقفه السابقة، ومن هذه المواقف، موقفه من الحضارة الغربية، فبعد أن وصفها بالجاهلية الحديثة في كتابه «بين الجاهلية والإسلام»، عاد وانتقد إطلاق هذا النوع من الأوصاف والأحكام التي يصفها بالإطلاقية، وحسب قوله: «أما النعوت التي يطلقها بعض الإسلاميين تجاه الديمقراطية وتجاه الحضارة الغربية، فإن مثل هذه النعوت - صليبية وشر... إلخ - هي نعوت غير دقيقة. الحضارة الغربية ليست شرًّا، فيها شر وفيها خير، كما أن الحضارة الإسلامية ودولتها ليست خيرًا مطلقًا، لا نستطيع أن ننظر إلى نظام الرق أو نظام السبي على أنه مفخرة من مفاخر هذه الحضارة، كذلك الأمر بالنسبة لنظام الجواري والتسري ومظاهر أخرى سلبية في الحضارة الإسلامية... يجب أن

نتجنب الأحكام الإطلاقية، علينا أو عليهم أو على أية حضارة أخرى. الموقف الإطلاقي ليس موقفًا قرآنيًا، الموقف القرآني موقف نقدي، وليس موقف إدانة، والموقف النقدي موقف انتقائي»[١].

ومن مواقفه المتغيرة، موقفه من العلمانية التي رفضها الشيخ شمس الدين، ومارس عليها نقدًا شديد الجذرية والصرامة في كتابه «العلمانية.. هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟» واعتبر أنها تقف في مواجهة الإسلام، عاد بعد ذلك وأظهر قدرًا من المرونة، تقلصت منها تلك الجذرية والصرامة في النقد، وقد ظهر له بحسب المبادئ العامة للشريعة، «أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تنشئ مجتمعات مدنية، وبتعديل بسيط يمكن أن نسميها علمانية، وفي نفس الوقت تكون دينية أو مبنية على الشريعة. فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أن المجتمع يكون قادرًا على بناء مفاهيم ومقولات في تنظيم السلطة وتداولها، وفي إدارة الشأن العام وفقًا للمعطيات الموضوعية البحتة، فإن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانيًا أو مدنيًا، وفي الوقت نفسه مستندًا إلى الشريعة... من هنا أعتبر أن المعركة حول مدنية الدولة الإسلامية ودينية الدولة الإسلامية هي معركة أشباح. يمكن أن نتصور ونرسم مخططًا لدولة إسلامية لا تفترق إطلاقًا عن أي دولة مدنية حديثة، فلنسمها علمانية إذن، مع التحفظ على الخلفية الفلسفية للتشريع. يمكن أن

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري حول العلمانية، الشورى، الديمقراطية، المجتمع المدني والشريعة، مجلة منبر الحوار، بيروت، السنة التاسعة، العدد ٣٤، خريف ١٩٩٤م، ص٢١ ـ ٢٢.

نبني مؤسسات المجتمع الحديث انطلاقًا من حاجاته مع الحفاظ على السمات العامة التي تميز المسلم عن غيره، وخصوصية السمات الثقافية موجودة في كل حضارة، ولدى كل جماعة، فضلاً عن المجتمعات المختلفة. إن التجربة التاريخية الإسلامية تقف شاهدًا على ما استنتجناه في كلامنا من زاوية المنهج الأصولي الفقهي»[١].

وما هو جدير بالإشارة، أن هذا الموقف تجاه العلمانية له علاقة بخصوصية المجتمع اللبناني المتعدد والمتنوع دينيًّا ومذهبيًّا، والمحكوم بهذه المعادلة الخاصة به، والعلمانية التي وردت في النص هي بمعنى الجانب المدني، ويراد منها الدفاع عن فكرة مدنية الدولة الإسلامية، وليس بمعنى العلمانية كما تصور فكريًّا وفلسفيًّا في أدبيات العلمانيين المعاصرين.

ومن هذه المواقف كذلك، موقفه من الطائفية السياسية في لبنان، التي طالب الشيخ شمس الدين بإلغائها، وبالغ في نقدها، وحمَّلها مسؤولية ما حصل في لبنان من مخاطر وأضرار، كما شرح ذلك في كتابه «العلمانية»، واعتبر أن استمرارية هذا النمط من الطائفية، جريمة في حق الوطن والمواطن؛ لأنها تكرس الولاء للطائفة على حساب الولاء للوطن، وبشكل مناقض ومضاد، وبعد أن فصل الحديث عن مخاطر وأضرار هذه الطائفية، وأنها حسب رأيه «تقودنا إلى

(١) المرجع السابق، ص١١ ـ ١٥.

رؤية مدى ما في الطائفية السياسية من أخطار مستقبلية متوقعة، إلى جانب ما سببته من أخطار فعلية؛ لذا فهي تدفعنا إلى العمل في سبيل إلغائها على كل صعيد في الدولة فورًا، أو وفقًا لجدول زمني قصير متقارب المراحل»[١].

هذه الطائفية بهذا النقد الغليظ، عاد إليها الشيخ شمس الدين وأوصى ببقائها، فقد تبين له، كما جاء في كتابه «الوصايا» «أن إلغاء الطائفية السياسية في لبنان يحمل مغامرة كبرى، قد تهدد مصير لبنان، أو على الأقل ستهدد استقرار لبنان، وقد تخلق ظروفًا للاستقواء بالخارج من هنا ومن هناك، ولتدخل القوى الأجنبية من هنا ومن هناك. وأوصى بالثبات والالتزام بنظام الطائفية السياسية، مع إصلاحه، وأعتقد أن صيغة الطائف هي صيغة نموذجية في هذا الشأن»[٢].

لا شك أن هذه المراجعات والتجددات في المواقف والأفكار، هي من مظاهر النمو والنضج، ومن ملامح التطور والتراكم في المعارف والأفكار، وفي التجارب والخبرات.

وإذا أردنا أن نصور هذه الحقب الزمنية التي عاصرها الشيخ شمس الدين، في أطوار من التقسيمات الفكرية والمعرفية، يمكن القول بصورة اختزالية: إن الشيخ شمس الدين كان عالمًا ومثقفًا في السبعينيات، وعالمًا ومفكرًا في الثمانينيات، وفي

(١) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟ مرجع سابق، ص١٩٨.
(٢) محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢م، ص٥٢ ـ ٥٣.

التسعينيات كان عالمًا وفقيهًا إلى جانب كونه مفكرًا؛ لأنه أراد أن يظهر نفسه في مجال الفقه أكثر من مجال الفكر.

(٦) من تجديد الفكر إلى تجديد الفقه

في سنة ١٩٩٧م أصدر الشيخ شمس الدين كتابًا بعنوان «التجديد في الفكر الإسلامي»، وفي سنة ١٩٩٩م، أعاد إصدار هذا الكتاب بعنوان مختلف مع بعض الإضافات والتغيرات، وأصبح عنوانه «الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي».

هذا التغير يعكس طبيعة التحول في مجال الاهتمام عند الشيخ شمس الدين، وتَقَدُّم مجال الفقه على مجال الفكر، ولكن يبقى مجال الفكر عنده مصدر التنوير والتجديد لنظراته وتصوراته في مجال الفقه.

وفي مجال الفقه، طالب الشيخ شمس الدين بضرورة التجديد والمراجعة والنقد وإعادة النظر في قضايا وموضوعات ومنهجيات الفقه والاجتهاد وأصول الفقه، فقد دعا إلى ثورة منهجية في عملية الاجتهاد، بدءًا من مناهج الأصول إلى عملية الاستنباط، فمناهج الاجتهاد حسب رأيه تحتاج إلى إعادة نظر؛ لأن هناك نقصًا منهجيًّا، وتحتاج إلى تعميق وتوسيع لاكتشاف الحلول، أو مشاريع الحلول للقضايا الفكرية والتنظيمية التي تحيط بالإنسان المعاصر والمسلم المعاصر[١].

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٠٦ ـ ٢٨٢.

ومن جهة أخرى، يرى الشيخ شمس الدين أن هناك اختلالات في منهج الاستنباط، وتتحدد هذه الاختلالات حسب نظره، في النقاط التالية:

أولاً: النظرة الفردية والتجزيئية، واعتبار أن الخطابات الشرعية هي للأفراد وآحاد المكلفين، والغفلة عن خطابات الأمة والجماعة، علمًا بأن الخطابات الموجهة للأمة والجماعة كثيرة جدًّا، وهي خطابات عينية تعيينية للأمة والجماعة المسلمة في الاجتماع السياسي، ضمن صيغة الدولة وصيغة المجتمع، والاختلال الذي حصل أن البحث عن أحكام الأفراد قد عطل الاتجاه نحو القدرة على ملاحظة حاجات الأمة والجماعة.

ثانيًا: اعتبار الشريعة مشروعًا أخرويًّا فقط، فقد تحولت الشريعة بسبب انحراف الحكم السياسي، وفساد الاجتماع السياسي إلى مشروع أخروي، يسعى المسلم عن طريقه إلى الخلاص والنجاة في الآخرة، من دون أن يكون له أثر يذكر في حياته الدنيا.

ثالثًا: الانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير، وعدم التفاعل مع الطبيعة، فالفقه قد بني على التجريد النظري، وافتقد إلى رؤية الواقع الموضوعي، الواقع الراسخ المتفاعل أو الثابت، أي الطبيعة في ثوابتها ومتغيراتها، والاجتماع الإنساني في ثوابته ومتغيراته، التي هي موضوع دائم للمعرفة النامية والمتجددة.

رابعًا: عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه، في حين كان لا بد من النظر إلى الشريعة بحسب مقاصدها، وهذا يقتضي البحث فيها خارج دائرة العبادات، وعلى أساس المقاصد[١].

أما السبيل لصياغة مناهج ملائمة لاجتهاد معاصر يستجيب لقضايا التنظيم المجتمعي في مختلف الحقول، فهذا الأمر في تقدير الشيخ شمس الدين أصبح «ميسورًا لنا أكثر مما كان ميسورًا للأجيال السابقة، نحن نمتلك الآن رؤية شاملة للمجتمع ولقضاياه، سواء في ذلك القضايا الراهنة القائمة، أو التي نستشرفها، والتي نتوقع أن تحدث في المستقبل. ونحن نمتلك الآن وعيًا نرى فيه الفقه على أنه كل متكامل مترابط، أو هذا ما يجب أن نراه، ونحن ندرك الآن في صورة أفضل التفاعل بين الحياة المعاشة، وبين النص القانوني أو الحكم الشرعي، وكيف يمكن أن يتأثر التقنين بضرورات الواقع أو بخياراته، وكيف يمكن أن يؤثر التقنين في تغيير هذه الضرورات، وفي تغيير هذا الخيارات»[٢]. ومن زاوية أخرى، يرى الشيخ شمس الدين أننا نحتاج إلى تأصيل أصول جديدة، والأصول الموجودة تحتاج إلى تحديث، ونحتاج إلى وضع قواعد أصولية جديدة تكمل هذا المنهج، ولا بد من فتح أبواب لا تزال مغلقة على ما نسميه الفقه العام، فيكون ثمة فقه بيئي، وفقه تنظيمي، وفقه علائقي في مجال الطبيعة ومجال المجتمع الداخلي والعلاقات الخارجية[٣].

---

(١) عبد الجبار الرفاعي، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص١٨-٢٤.

(٢) عبد الجبار الرفاعي، مناهج التجديد، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص١٦.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٢ - ٨٨ - ٩١.

ومن القضايا التي يجب إيلاؤها أهمية كبيرة، في نظر الشيخ شمس الدين «قضية فتح المجال أمام الاجتهاد التخصصي في مجال فقهي محدد، ينصرف إليه الفقيه بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد العام في جميع أبواب الفقه. والاجتهاد التخصصي يكون في غير أبواب العبادات، وإنما في أبواب الفقه الحياتي العملي في مجال علاقة الإنسان بالمجتمع والطبيعة»[١].

وهذا التصور مبني في نظر الشيخ شمس الدين على خلفية أن «تطور الحياة الإنسانية وتعقيدها، وتنوع وضخامة شبكة العلاقات التي تربط الإنسان الفرد والجماعة والمجتمع بالطبيعة والمجتمع والعالم، تثير مسائل كثيرة ومتنوعة لا يستطيع الفقيه الواحد أن يعالجها جميعًا بكفاءة عالية. وهذا يقتضي تفرغ جماعات من الفقهاء بعد بلوغهم مرتبة الاجتهاد العام، للتخصص في مجالات خاصة ـ الاقتصاد أو أحد حقوله، البيئة، الصناعة، الزراعة، الأسرة، الولايات السياسية والمجتمعية، التجارة المحلية والدولية، الجهاد وغير ذلك»[٢].

ويفرق الشيخ شمس الدين بين الاجتهاد التخصصي الذي يدعو إليه، والاجتهاد الجماعي الذي لا يميل إليه، وحسب قوله «نحن لا نميل إلى ما يسمى الاجتهاد الجماعي؛ لأن الاجتهاد لا يمكن أن يكون جماعيًّا؛ ولذلك نرجح صيغة التخصصية»[٣].

(١) المرجع السابق، ص٣٤.
(٢) المرجع السابق، ص٣٤.
(٣) المرجع السابق، ص١٥٩.

وفي سياق تأكيد المنحى الفقهي، أصدر الشيخ شمس الدين سنة ١٩٩٤م، كتابًا فقهيًّا هامًّا حول المرأة يتكون من أربعة أجزاء، حمل عنوان «مسائل حرجة في فقه المرأة»، ناقش فيه أربع قضايا، هي: قضايا الستر والنظر، والحقوق الزوجية، وحق المرأة في العمل، وأهلية المرأة لتولي السلطة.

ولم يكشف هذا الكتاب عن المنحى الفقهي والتأكيد عليه فحسب، وإنما عن المسلك التجديدي عند الشيخ شمس الدين في هذا المنحى، بمعنى أن المنحى الفقهي عند الشيخ شمس الدين ليس منحى تقليديًّا جامدًا، وإنما هو منحى تجديدي يتلازم مع المنحى الفكري التنويري، ويتخذ من الفكر منبعًا للتنوير.

ففي هذا الكتاب حاول الشيخ شمس الدين أن يعالج قضايا المرأة بمنطق فقهي تجديدي، وكأنه أراد أن يقدم نفسه في هذا الحقل، ونعني به حقل قضايا المرأة، من مدخل التجديد والتحديث، والدعوة إلى المراجعة الفقهية لهذه القضايا، وإعادة النظر في بعض المسلمات والبديهيات الراسخة في الفقه، وعند الفقهاء.

والقضية التي انفرد بها الشيخ شمس الدين عن الإجماع العام، ودعا من خلالها إلى إعادة النظر في بعض المسلمات الفقهية، هي قضية أهلية المرأة لتولي السلطة العليا في الدولة الحديثة، القضية التي خصص لها الجزء الثاني من هذا الكتاب.

فقد تبين للشيخ شمس الدين من النظر في الأدلة كما يقول: «أن ما تسالم عليه الفقهاء من عدم مشروعية تصديها وتوليتها للسلطة دعوى ليس عليها دليل معتبر»، ويأمل حسب قوله في هذا الطرح أن يكون «حافزًا للفقهاء على إعادة النظر والبحث في بعض المسلمات الفقهية، بإعادة النظر والبحث في أدلتها، وفي طرائق الاستدلال وعدم الاسترسال في الاتكال على فهم فقهائنا القدماء لهذه الأدلة، وخاصة فيما يعود إلى دعاوى الإجماع؛ حيث نرى أنه ينبغي تقصيها لمعرفة حقيقتها»[١].

وفي هذا النطاق حاول الشيخ شمس الدين أن يقدم نقدًا صارمًا لمفهوم الإجماع وحجيته، وطالب بإعادة النظر فيه بطريقة كلية وتامة، وبصراحة يقول عن نفسه: «وقد خالفنا في بعض أبحاثنا الفقهية إجماعات وشهرات لم تثبت عندنا حجيتها... وغاية ما يمكن إثبات حكمه بالإجماع في جميع فروع الفقه، هو عدد قليل من المسائل، ونحن نشك في إمكان ذلك»[٢].

وعن نقده الصارم للإجماع، يرى أنه قد تحول إلى «أداة سياسية وضعت لمواجهة الرأي المخالف في السجال السياسي، والصراع على السلطة، واستخدمته القوة الحاكمة دائمًا في هذا المجال، ثم استخدم في التنظير الديني

(١) محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٤م، ص٦.
(٢) عبد الجبار الرفاعي، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص٢٨.

للوضع السياسي القائم، وهو ما أنتج الفقه السياسي، فقه الأحكام السلطانية، وتسرب بعد ذلك إلى فضاء البحث الفقهي العام ليكون ضابطًا لسلوك الأمة في المجال السياسي والحضاري والحياتي العام... إن اعتبار إجماع الفقهاء دليلاً شرعيًّا موازيًا للكتاب والسنة في مجال البحث الفقهي الاجتهادي، قد أدى إلى نتيجتين:

إحداهما: إعاقة نمو الفقه؛ لأنه يحول بين الفقيه وبين البحث عن أجوبة غير جاهزة عن المسائل الطارئة، لأنه يقدم للفقيه جوابًا جاهزًا يعفيه من عبء البحث ومسؤولية القرار الفقهي، فيعطل نمو البحث عن أجوبة جديدة عن الأمور الطارئة، وبذلك يحول أيضًا دون استجابة الشريعة لمستجدات الواقع؛ لأنه يحصر الشريعة في صيغ جامدة ومحددة، هي صيغ الإجماع على قول ما، أو الشهرة على قول ما.

ثانيتهما: إن إجماع الفقهاء قد استخدم في المجال السياسي ضد أي موقف نقدي لسلطة الحاكم، ولممارسات وسياسات الحكم، فقدم دائمًا تبريرًا فقهيًّا شرعيًّا لعملية القمع السياسي في الاجتماع الإسلامي، كما شل إرادة الأمة وعطلها عن التصدي للنقد، لاعتقادها بأن ذلك عمل محرم، وبذلك فإن حجية إجماع الفقهاء أدى إلى تعطيل النمو الحضاري في المجال الحياتي العام، وإلى شل مشاركة الأمة في قيادة نفسها في المجال التنظيمي السياسي»[١].

(١) المرجع السابق، ص٢٩ ـ ٣٠.

هذا النقد بهذه الطريقة الصارمة للإجماع ليس مألوفًا أو متعارفًا عليه عادة في الأوساط الدينية العامة، والتقليدية منها بالذات، ومن الصعب على الكثيرين في هذه الأوساط، المصارحة بهذا المستوى من النقد، في مثل هذه القضايا التي اكتسبت ثباتًا راسخًا، وتراكمًا متجذرًا.

وعن رؤيته لمنهج الاستنباط الفقهي في مجال أحكام المرأة والأسرة، وهو المنهج الذي حاول الالتزام به في هذا الكتاب، فإنه يقتضي على الفقيه كما يقول الشيخ شمس الدين «أن يلاحظ النصوص الواردة في السنة في شأن المرأة والأسرة على ضوء التوجيه القرآني من جهة، وباعتبارها متلازمة متكاملة من جهة أخرى»[1].

والنصوص المروية في السنة حول المرأة، يقسمها الشيخ شمس الدين إلى قسمين: «أحدهما نصوص ضعيفة السند أو مرسلة أو مرفوعة، لا تصلح لأن تكون أدلة على الحكم الشرعي. ثانيهما نصوص معتبرة شرعًا بين صحاح وموثقات وحسان، فهي من حيث السند صالحة للدلالة على الحكم الشرعي، إذا ثبت أنها واردة لبيان الحكم الشرعي الإلهي، ولم تكن تدبيرًا لمواجهة حالة طارئة، أو توجيهًا خاصًّا بشخص معين في حالة معينة. وتتوقف صلاحية هذه النصوص للاستدلال بها، على أن لا تكون مخالفة لكتاب الله الذي هو المعيار في صلاحية ما روي في السنة للدلالة على الحكم الشرعي. وقد جرى كثير من

(١) محمد مهدي شمس الدين، الستر والنظر، مرجع سابق، ص٢٣.

الفقهاء في فقه المرأة، على العمل بما روي من النصوص من دون احتراز عن الأحاديث الضعيفة، ومن دون محاكمة لمتون الأحاديث المعتبرة»[١].

في حين يرى الشيخ شمس الدين أن هذه النصوص تحتاج لتمحيص «للكشف عن مراد الشارع المقدس بالرجوع إلى الكتاب والسنة المعتبرة، لمعرفة موقع المرأة في نظام القيم ونظام الحقوق والواجبات الإسلاميين، ومحاولة فهم النصوص الواردة في بيان أحكام المرأة في الأسرة الأبوية والزوجية، وفي المجتمع على ضوء ما يؤدي إليه البحث عن موقع المرأة في نظام القيم ونظام الحقوق والواجبات، مضافًا إلى العرف الثابت صلاحيته للمرجعية في فهم النصوص عند التباس دلالتها اللفظية»[٢].

وعند النظر في هذا الكتاب وتقييمه من الناحيتين المعرفية والمنهجية، يمكن القول إنه أحد أهم المؤلفات الفقهية والفكرية التي صدرت خلال النصف الثاني من القرن العشرين في مجال المرأة، وبإمكانه أن يدفع الفكر الديني خطوات كبيرة نحو التجديد في مجال المرأة، ويرفع سقف التفكير في النظر لقضاياها، ويفتح آفاقًا ومداخل جديدة خصوصًا في مجال الدراسات الفقهية التي ينتمي إليها هذا الكتاب.

(١) المرجع السابق، ص٢٤.
(٢) المرجع السابق، ص٢٥.

ومن ناحية أخرى، فإن هذا الكتاب يعد من جهةٍ كتابًا في الفقه، ومن جهة أخرى كتابًا في الثقافة، كتاب في الفقه لكن ليس على النمط التقليدي، أو النمط الجامد أو البارد، وكتاب في الثقافة لكن ليس على النمط البعيد عن منهج الاستدلال والبرهان الفقهي والاجتهادي. كما أنه كتاب في النقد، وكتاب في التأسيس أيضًا؛ لكونه يستند في أبحاثه على الفقه الاستدلالي.

(٧) المشــروع الإصلاحــي.. مواقف ومبــادرات في الوحدة والتقريب والمصالحة

الشيخ شمس الدين صاحب مشروع إصلاحي، وقد تجلى هذا المشروع وعبر عن نفسه في العديد من المواقف والمبادرات على مستوى الأمة، وتحديدًا في مجالات الوحدة بين المسلمين، والتقريب بين المذاهب الإسلامية، والمصالحة بين الجماعات الفكرية.

في مجال الوحدة بين المسلمين، لعل أقدم نص تحدث فيه الشيخ شمس الدين عن هذه المسألة، هو النص الذي نشره في مجلة (الأضواء) النجفية سنة١٩٦٠م، بعنوان «رسالتنا يجب أن تكون قاعدة للوحدة»، ويكشف هذا النص عن إدراك مبكر بهذا الهم الوحدوي عند الشيخ شمس الدين، الهم الذي بقي معه ولم يفارقه، وظل يتنامى ويتجدد ويتراكم مع مرور الوقت، حتى

أصبح أحد همومه الكبرى، التي أولاها درجة عالية من المتابعة والاهتمام في خطابه الفكري والإصلاحي.

ومن هذه الجهة يعد الشيخ شمس الدين أحد أبرز رجالات التقريب والوحدة، وأحد أكثر المفكرين جرأة ووضوحًا في التعبير عن مواقفه وأفكاره في هذا الشأن، وأحد أهم المصلحين نقدًا وتوبيخًا لظواهر وسلوكيات الفرقة والانقسام والقطيعة والانغلاق بين المسلمين سنة وشيعة، وهذا ما يمكن أن يدركه كل من يقترب ويتعرف على تجربته وخطابه الفكري والإصلاحي.

وقد ظل الشيخ شمس الدين على هذا النهج، ولم ينقطع أو يتوقف عنه، وبقي ثابتًا ومستمرًّا عليه، واثقًا به، ومطمئنًّا له، ومجتهدًا فيه، ونابضًا ومتجليًا في تجربته العملية، وفي خطابه النظري، وهذا ما يعرفه كل من كان على تواصل معه سنة وشيعة.

ومن تجليات هذا النهج، ما ظهر في كتاباته ومؤلفاته التي استند فيها على آراء واجتهادات المذاهب الإسلامية الخمسة، منذ كتابه الأول «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» الصادر سنة ١٩٥٥م، مرورًا بكتابه «الاحتكار في الشريعة الإسلامية» الصادر سنة ١٩٩٠م، وليس انتهاء بكتابه «الاجتهاد والتقليد» الصادر سنة ١٩٩٨م.

ليس هذا فحسب، بل كان يوصي الكُتاب والمؤلفين باعتماد هذا النهج في الكتابة والتأليف، وإذا تحدث معه بعض الكتاب عن مؤلفاتهم، كان يسألهم دائمًا عن رجوعهم واستفادتهم من المذاهب الإسلامية الأخرى.

وفي هذا النهج، ينطلق الشيخ شمس الدين من موقف فقهي ثابت، يرى فيه أن قضية وحدة الأمة هي من المقدسات، وليست من السياسات، أي أنها بمنزلة التكاليف الشرعية مثل الصلاة والصوم والزكاة، وعلى هذا الأساس فنحن مكلفون حسب رأيه بوحدة الأمة[(١)].

ويتصل بهذا الموقف الفقهي نقده لما أسماه بالسياسات التي دمرت شعور المسلم العادي بأنه جزء من أمة، ورسخت فيه الشعور الذي يصور له بأنه جزء من طائفة، أو جزء من مذهب، وهذا خلاف المسلمات الفقهية السياسية - حسب قوله - في وحدة دار الإسلام، ووحدة أمة الإسلام[(٢)].

ولتصحيح هذا الشعور عند الإنسان المسلم العادي، اقترح الشيخ شمس الدين إدراج مادة الأمة الإسلامية كمادة أساسية في جميع مراحل التعليم من الابتدائية إلى الجامعة، لتكوين ذهنية المسلم بطريقة واعية في ارتباطه بالأمة الإسلامية[(٣)].

(١) محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري، مجلة الكلمة، بيروت، السنة الأولى، العدد الخامس، خريف (١٩٩٤م/ ١٤١٥هـ)، ص١٢٤.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، دراسات ومواقف في الدين والسياسة والمجتمع، مرجع سابق، ج٣، ١٩٩٣م، ص٢٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٥.

وإدراكًا منه لطبيعة التعقيدات التي تحيط بهذه القضية، اقترح سنة ١٩٨٧م إنشاء مركز دراسات للوحدة الإسلامية، يتخصص في دراسة قضايا الوحدة الإسلامية بعمق ومسؤولية وواقعية، وبعيدًا عن ما أسماه روح المحاباة، أو الخوف، أو الانخداع بالحلم السحري[١].

وحينما توجه في دراساته وأبحاثه نحو الفقه، لم يهمل هذه القضية، فقد دعا سنة ١٩٩٠م لوضع باب فقهي خاص بوحدة الأمة، يبحث عن حدود وحدة الأمة وإطارها، والعلاقة بين وحدة الأمة والتنوع القومي واللغوي في المجتمعات الإسلامية، وما مدى إلزامية هذه الوحدة على المستوى الحقوقي والقانوني الإسلامي العام[٢].

وفي هذا النطاق كذلك، أكد الشيخ شمس الدين على مبدأ الأُخُوَّة الإسلامية في أن يكون دليلاً للفقيه عند بحث واستنباط أحكام العلاقات بين المسلمين جماعات وأفرادًا، فهذا المبدأ حسب تقديره ثابت بالنسبة لجميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وانتقد من جهة أخرى الفتاوى التي لا تلاحظ مبدأ علاقة الأمة التفاعلية، وعلاقة المجتمع التفاعلية بين أفراده، فتعطي حقوقًا، وتشرع أوضاعًا للأفراد، بمعزل عن مدى تأثير ذلك في وحدة ومصالح الأمة[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦٨.
(٢) محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري، مجلة الكلمة، مرجع سابق، ص١٢٥.
(٣) عبد الجبار الرفاعي، مقاصد الشريعة، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٢٦ ـ ٢٧.

وفي مجال رواية الحديث، انتقد الشيخ شمس الدين القطيعة الحاصلة بين السنة والشيعة في هذا الشأن، وتوجه في نقده إلى مواقف الفريقين، مبتدئًا الحديث عن موقف المسلمين الشيعة بقوله: «لماذا لا يعمل الشيعة في الأخبار التي تجمع شرائط الحجية عند أهل السنة؟ لماذا لا يحترم الشيعي السنة السنية، السنة في كتاب البخاري ومسلم وما يُسمى الصحاح، ونحن بطبيعة الحال لا نراها صحاحًا لماذا؟ هل هذه الأحاديث كلها لا يتمتع حديث واحد منها بأي اعتبار على الإطلاق؟ هل بذلت محاولة في دراسة هذه السنة، واكتشف أنها كلها من الناحية الرسمية مجموعة أكاذيب؟ عشرات أو مئات ألوف الأحاديث، أو أن الموقف الشيعي أصدر حكمًا مبدئيًّا صارمًا بأن كل ما ليس عندنا فهو باطل»[١].

وعن نقده لموقف المسلمين السنة يقول: «عند السنة يوجد موقف صارم بأن كل ما رواه الشيعة إما موضوع أو مشكوك على الأقل في صدقه بدرجة تجعله غير جدير بالقبول، وأنا أسأل: هل بذلت محاولة سنية من علماء حديث ومن مُحَدِّثين ومن فقهاء، في فحص هذه السنة المروية عن طريق الشيعة، للتأكد من أن كل ما في الكتب الأربعة عند الشيعة مجموعة أكاذيب؟... وهل بذلت محاولة من المحدثين وعلماء الحديث والفقهاء السنة، لفحص هذه الكتب الأربعة، وفهم قيمتها بصورة مجردة؟»[٢].

(١) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص١٣٨.
(٢) المرجع السابق، ص١٣٨.

وفي تفسيره لهذه القطيعة يرى أنها من موروثات الشقاق السياسي، ولا تستند على قاعدة علمية وموضوعية، وإنما تتأثر بدرجة سعة وضيق، انفتاح وانغلاق ذهنية الفقيه الشيعي أو الفقيه السني، وخلل رؤيته لوظيفة الشريعة في الأمة، ولمقولة الأمة[١].

وعندما تأسست الجامعة الإسلامية في لبنان سنة ١٩٩٤م، أراد الشيخ شمس الدين من كلية الاجتهاد والعلوم الإسلامية، أن تكون معنية بالفقه المقارن وقضايا الوحدة الإسلامية، وشرح ذلك بوضوح كبير، وقدم رؤية في هذا الصدد، أشار إليها بقوله إننا «لاحظنا أن العَالِمَ المسلم الديني، وخاصة الشيعي، هو جاهل جهلاً تامًّا بمذاهب الإسلام غير مذهبه الخاص، وهو لا يعقل شيئًا يذكر فيما يتعلق بالأصول العامة والخاصة للفقه المقارن. فقررنا أن يكون مجال الدراسة هو مجال الفقه المقارن بين المذاهب، لتخريج علماء إلى جانب تخصصهم العالي في مذاهبهم الخاصة، يكون لهم تخصص عالٍ أيضًا في مجال الفقه المقارن، تمهيدًا لنشوء جيل من المجتهدين العاملين في الحقل الإسلامي العام، لا على الصعيد المذهبي، وإنما على صعيد الشريعة الإسلامية العامة، مقارنة بالقوانين الوضعية، ولجعل الشريعة جزءًا من الهيكلية القانونية الحقوقية في الفكر القانوني العالمي. إلى جانب ذلك، تهتم الكلية بقضايا الوحدة الإسلامية على قاعدة المشروع الذي ذكرناه في عدة من أبحاثنا، وهو إعادة السنة النبوية ما ورد منها من طريق

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٨.

أئمة أهل البيت – عليهم السلام – أو ما ورد منها من طريق الصحابة. وهذه السنة التي تنقسم الآن إلى قسمين، يأخذ الشيعة بجانب منها وهو سنة أهل البيت، ويأخذ السنة بجانب منها وهو سنة الصحابة، وقلما يلتقيان، وقد وضعنا الأساس النظري الصحيح إن شاء الله لتوفير هذه السنة»[١].

وفي مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية، عمل الشيخ شمس الدين على صياغة ميثاق إسلامي لقضايا الوحدة والتقريب، وأراد من هذا الميثاق أن يكون مشروع رؤية تنهض بها هيئة إسلامية تعنى بهذه القضايا، وحمل هذا الميثاق عنوان «صياغة أولية لميثاق تأسيسي لهيئة قضايا الوحدة والتقريب»، وضرورة أن يرتكز هذا الميثاق في نظره على الأسس التالية:

الأساس الأول: إن المسلمين اتفقوا على أمر جامع يوحدهم في دائرة الإسلام، وعلى هذا الأساس يتشكل منهم جميعًا كيان الأمة، وينتزع من هذا الواقع مفهوم الأمة الإسلامية، الذي ثبت له في الشرع أحكام شرعية وضعية وتكليفية. إن الثوابت الكبرى في الإسلام التي أجمع المسلمون على الإيمان بها، والالتزام بها هي أساس الإسلام، إذ إن المسلم هو من آمن والتزم بها، وأن من أنكرها أو أنكر بعضها ليس مسلمًا، وهذه مواضع وفاق بين المسلمين، وبهذا يتبين أن الواقع التنظيمي للأمة هو الوحدة.

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، مرجع سابق، ص٧٦ ـ ٧٧.

الأساس الثاني: إن التمذهب ظاهرة طبيعية في كل عالم ثقافي وحضاري، وهو ما يتفق مع الفطرة، إننا لا نعتبر التمذهب بالمعنى الفقهي تمزقًا في الإسلام، بل هو منسجم مع طبيعة اختلاف الأفهام والمدارك والرؤى ضمن الإطار الواحد الجامع، والاختلافات المذهبية أمر طبيعي، وهي ناشئة من الاختلاف الاجتهادي في فهم ظواهر الكتاب، وفي تقييم السنة، إما من حيث الصدور وإما من حيث الظهور... هذه المذاهب تتمتع بالشرعية الكاملة من كل مذهب تجاه المذاهب الأخرى، من دون اعتبار لكونهم أقلية أو أكثرية، بل لا يجوز اعتبار التنوع المذهبي أساسًا للتصنيف إلى أقلية وأكثرية، فأتباع كل مذهب يجب أن يكونوا معترفًا بهم باعتبارهم مسلمين كاملي حقوق الانتماء إلى الإسلام على مستوى الأمة، وعلى مستوى مجتمعهم الوطني الخاص، ويتمتعون بكل ما تتمتع به المذاهب الأخرى، ويجب أن تحترم عقائدهم وأفهامهم الخاصة، وألا ينعكس تنوعهم المذهبي إذا كانوا أقلية على إمكانات اندماجهم في المجتمع، وعلى تمتعهم بحقوق عضوية المجتمع، وعضوية الأمة في المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

الأساس الثالث: إن المرجع في فهم منهج كل مذهب ورؤيته العقائدية ومنهجه الفقهي هو أئمة وعلماء المذهب نفسه، والكتب المعتمدة فيه على نطاق واسع ورسمي، وليس الآراء الشاذة منه، وليس ما يقوله عنه أو ما نقله عنه في الماضي خصومه ومناوئوه في المذاهب الأخرى، ولا يجوز الحكم على المذهب استنادًا إلى التفاصيل الشاذة والغامضة، بل يجب أن يرجع في درسها لإثباتها أو

نفيها أو تأويلها إلى المرجعية العقائدية والفكرية والفقهية لأتباع المذهب نفسه، ولا يجوز أن تكون موضوع اجتهادات أو أحكام من قبل مصادر أخرى في مذاهب أخرى.

الأساس الرابع: تحريم التبشير في داخل الإسلام، فلا يجوز للشيعة أن يقوموا بنشاط تبشيري داخل هذا المذهب الإسلامي أو ذاك، ولا يصح من أي مذهب منفرد أن يقوم بنشاط تبشيري على مستوى عام داخل المذاهب الأخرى، كما لا يجوز ولا يصح أن يقوم أهل السنة باعتبارهم كتلة عقائدية بأنشطة تبشيرية مبرمجة وممنهجة داخل الشيعة. وأما الانتقال من مذهب إلى مذهب على صعيد فردي فهذا شأن من شؤون كل شخص، بحسب قناعاته التي يكونها نتيجة لقراءته وتفكيره الخاص، وإذا قرر مسلم من المسلمين من مذهب معين الانتقال إلى مذهب آخر، فإن إرادته ورغبته يجب أن تحترما، وتطبق عليه باحترام أحكام المذهب الذي اختاره بحرية ضميره.

الأساس الخامس: لا يجوز أن تؤدي الاختلافات المذهبية داخل المجتمع الإسلامي الوطني في أية دولة إسلامية أو على مساحة العالم الإسلامي كله، إلى اعتبار أي فريق من المسلمين أقلية لا تتمتع بحقوق الأكثرية المذهبية في ذلك المجتمع، أو على مستوى العالم الإسلامي، بل يجب أن يعتبر الجميع سواء في حقوق المواطنة وواجباتها[1].

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، صياغة أولية لميثاق تأسيسي لهيئة قضايا الوحدة والتقريب، مجلة رسالة التقريب، طهران، الدورة التاسعة، العدد ٣٣، صيف (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م)، ص١٧٧.

وفي مجال المصالحة بين الجماعات الفكرية، أعلن الشيخ شمس الدين سنة ١٩٩٣م، عن مشروع أطلق عليه تسمية «المتحد القومي الإسلامي»، وأراد من هذا المشروع أن يكون قائمًا حسب رأيه على المصالحة الإيجابية وليس السلبية، ويعني بالمصالحة الإيجابية التعاون على عمل مشترك، أما المصالحة السلبية فيعني بها مجرد الكف عن الآخر.

وما كان يطمح إليه الشيخ شمس الدين من هذا المشروع هو اشتراك هذه الجماعات الفكرية والسياسية القومية والإسلامية، وانخراطها في عمل واحد مشترك، وليس مجرد الكف عن حالة العداء والخصومة التي سادت العالم العربي كله منذ الأربعينيات، ونمت وظهرت بأبشع صورها في الخمسينيات والستينيات وما تلاها.

ولإنجاز هذا المشروع اقترح الشيخ شمس الدين تشكيل لجنة متابعة، أو هيئة مشتركة، أو أمانة عامة، على أن تكون المهمة المشتركة لهذا المشروع هي مقاومة التطبيع، وكان يعتبر إنجاز هذه الخطوة هو بمثابة إنجاز الصلح داخل الأمة بين المجموعات السياسية، وكبرى هذه المجموعات التيار القومي بكل تنوعاته، والتيار الإسلامي بكل تنوعاته[١].

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، التطبيع في ضرورات الأنظمة وخيارات الأمة، بيروت، مركز أفق للصحافة والعلاقات العامة، بدون تاريخ، ص٢٠ ـ ٢١.

كما أراد الشيخ شمس الدين من هذه المبادرة، أن تكون مدخلاً لمشروع أكبر كان يدعو إليه، وهو مصالحة الأمة مع نفسها، لتكون في مستوى مواجهة المشروع الصهيوني.

وفي هذا السياق أيضًا، جاءت دعوته إلى المصالحة بين الإسلاميين والأنظمة الحاكمة، وعبر عن هذه الدعوة بقوله «أدعو الإسلاميين إلى أن يصالحوا الأنظمة إذا قدروا، وإلى أن يهادنوا الأنظمة إذا لم يروا المصالحة، ولتكن الهدنة غير موقوتة، هدنة مفتوحة إلى مدى لا يعلمه إلا الله، وأوجِّه القوميين إلى نفس هذه الدعوة، إن الضرورة تدعونا لنبرمج أولوياتنا، على أن تكون الأولوية الآن أخلاقيًّا وشرعيًّا هي لمواجهة المشروع الصهيوني»[١].

وانسجامًا وتوافقًا مع هذا المسلك في مصالحة الأمة مع نفسها، جاء تأكيد الشيخ شمس الدين على ضرورة اندماج المسلمين الشيعة في أوطانهم، الضرورة التي أكد عليها وباهتمام في كتابه «الوصايا»، بقوله «أوصي أبنائي وإخواني الشيعة الإمامية في كل وطن من أوطانهم، وفي كل مجتمع من مجتمعاتهم، أن يدمجوا أنفسهم في أقوامهم، وفي مجتمعاتهم، وفي أوطانهم، وأن لا يميزوا أنفسهم بأي تمييز خاص، وأن لا يخترعوا لأنفسهم مشروعًا خاصًّا يميزهم عن غيرهم»[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.
(٢) محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، مرجع سابق، ص٢٧.

هذه بعض مواقف وأفكار ومبادرات الشيخ شمس الدين التي تميز مشروعه الفكري والإصلاحي، المشروع الذي يتخذ من الأمة والأمة الإسلامية الجامعة، كمفهوم وكيان ومستقبل ومصير، إطارًا ومرتكزًا ومنطلقًا له، ولا شك في أهمية وعظمة هذا المشروع، وكم نحن بحاجة إلى الانفتاح عليه، والتواصل معه، وتجديد المعرفة به؛ ليكون مشروعًا حيًّا في الأمة التي تتطلع لبناء مستقبلها الحضاري الجديد.

(٨) من نظام الحكم إلى الاجتماع السياسي

في مقدمة كتاب «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، اعتبر الشيخ شمس الدين أن هذا الكتاب يأتي ثانيًا في إطار أبحاثه عن المسألة السياسية في الإسلام، بعد كتابه الأول «نظام الحكم والإدارة في الإسلام».

هذه الملاحظة، تلفت النظر إلى ما بين هذين الكتابين من مفارقات، لم يتوقف عندها المؤلف، ولم يشر إليها أو إلى بعضها، على ما لها من أهمية من وجوه عديدة، ومن هذه المفارقات:

أولاً: السياق الزمني، من هذه الجهة تحددت المفارقة في الفاصل الزمني الطويل نسبيًّا، ما بين الكتابين، فكتاب «نظام الحكم» ألفه الشيخ شمس الدين في مطلع شبابه، وقبل أن يكمل عقده الثاني، بينما كتاب «في الاجتماع السياسي»

ألفه بعدما تجاوز مرحلة الشباب، وكان في العقد السادس من عمره، فهناك أكثر من ثلاثة عقود تفصل ما بين الكتابين.

وهذا يعني أن العلاقة بين الكتابين هي علاقة ما بين جيلين بالنسبة إلى المؤلف: جيل الشباب الذي ينتمي إليه الكتاب الأول، وجيل ما بعد الشباب الذي ينتمي إليه الكتاب الثاني.

مع ذلك لم يعتبر المؤلف أن الكتاب الثاني جاء ناسخًا للكتاب الأول، وإنما اعتبره متصلاً به، ومتممًا له، ومنتظمًا في سياق الاهتمام بالمسألة السياسية في الإسلام، وهذا يصدق على الطبعة الثانية من الكتاب التي صدرت منقحة لتكون بهذه الرؤية التي عبر عنها المؤلف.

ثانيًا: السياق الموضوعي، من هذه الجهة تحددت المفارقة في أن الكتاب الأول كتب متأثرًا من الناحية الموضوعية بأجواء غير التي كتب فيها الكتاب الثاني، فالكتاب الأول جاء متأثرًا بما وصفه المؤلف بما كانت تعانيه مدينة النجف آنذاك من تذوق الطعم المر، وبالشعور بالفجيعة، وخيبة الأمل لما آلت إليه تجربة معركة المشروطة في إيران، والتي انتهت بحكم أسرة بهلوي، والمقصود بهذه المعركة هي ثورة الدستور التي حصلت في إيران مطلع القرن العشرين وتحديدًا خلال الفترة ما بين (١٩٠٥ - ١٩١١م).

في حين أن الكتاب الثاني، تأثر بما حصل في إيران نفسها من انتصار ثورتها الشعبية، ونهاية حكم أسرة بهلوي سنة ١٩٧٩م.

ثالثًا: السياق المعرفي، من هذه الجهة تحددت المفارقة في أن الكتاب الأول كتب في ظل أجواء ما كانت تقترب كثيرًا من الاهتمام بمسألة الدولة ونظام الحكم في الإسلام، وكان من النادر الكتابة والعناية بهذا المجال، وحسب تقدير المؤلف فإن الإسلام باعتباره مشروع دولة ونظام وحكم لم يكن يمثل آنذاك همًّا ظاهرًا من هموم النجف، وهو فيما يعلم فإن هذا الكتاب يعد في نظره أول نص عربي شيعي في حينه يطرح مسألة الحكم الإسلامي في العصر الحاضر[١].

وهذا بخلاف الحال تمامًا مع الكتاب الثاني، الذي كتب في ظل أجواء شهدت اقترابًا كبيرًا من مسألة الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ونالت اهتمامًا واسعًا في مجال الكتابة والتأليف، وبطريقة يمكن أن يؤرخ لها، بعد هذا المستوى من التراكم المتصاعد الذي يحصل لأول مرة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

وأشار المؤلف لمثل هذه الملاحظة في كتابه الثاني، بقوله: «إن مسألة الحكم في الإسلام باعتباره مشروعًا للتطبيق على هذا المجتمع الإسلامي أو ذاك، قد بحثت في العقود الأخيرة من قبل كثير من الإسلاميين، فقهاء ومجتهدين وعلماء دين ومفكرين، لأجل أسلمة المجتمع تنظيمًا وحضارة على قاعدة الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي»[٢].

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص٣١.

(٢) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، الطبعة الحالية، ص٧.

رابعًا: السياق المنهجي، من هذه الجهة تحددت المفارقة في أن الكتاب الأول كان مسكونًا بهاجس الهم النظري، وبنزعة الدفاع عن الذات، ومواجهة الإشكاليات الاحتجاجية المثارة في وجه الإسلام والفكر الإسلامي، وفي ظل الشعور بالضعف، وتحت تأثير مقولة حصوننا مهددة من الداخل.

وهذا ما أوضحه المؤلف عند حديثه عن طبيعة الوضعيات التي تولد فيها عنده الاهتمام بمسألة الدولة والحكم في الإسلام، وقررها بقوله إن «منطلق الواقع الذي فتحنا أعيننا عليه في الثلاثينيات من هذا القرن - العشرين - الميلادي، وقد ولدت فيها، ومن بقايا الدويّ الذي كان يطرق آذاننا وضمائرنا وقلوبنا، عن جحافل الغرب المتصارعة فيما بينها، ونحن الفريسة أو الجائزة، والإسلام الطريدة والضحية، ومن أحاديث النجف الغاضبة والآسفة والنادمة عن معركة المشروطة والمستبدة. ومن قراءاتي عن الأفغاني ومحمد عبده ولهما، وآخرين غيرهما. ومما كانت تفيق عليه النجف آنذاك من سباتها، أو ينفتح لها من آفاق على عزلتها، من لغط حول ما سمي فيما بعد تيار الحداثة، أو تيار التغريب من خلال ما كان يصل إلى النجف أو تتسامع به من أعمال ممثليه آنذاك طه حسين وعلي عبد الرازق ومن إليهما. من كل ذلك وما إليه كان الاهتمام بمسألة حكم الإسلام وحكومة الإسلام ليواجه بها المسلمون الغزو الذي اجتاحهم»[١].

(١) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٢.

وقد اعتبر المؤلف أن الاهتمام بهذه المسألة، هو من ألطاف الله الخفية به، ومن النعم الخفية عليه في تلك الحقبة المبكرة جدًّا من حياته.

وبتأثير تلك الوضعيات، كان هم المؤلف إثبات أن الإسلام فيه نظام للحكم، وتأكيد العلاقة بين الدين والدولة، والدعوة إلى حتمية الحكومة الإسلامية.

بينما الكتاب الثاني كان مسكونًا بهاجس الهم التطبيقي، وناظرًا إلى إشكاليات ما بعد التجربة، وما أفرزته التجارب الإسلامية الحديثة من ثغرات وتساؤلات فكرية وفقهية وقانونية وتشريعية وسياسية واقتصادية في النطاق الوطني، وفي نطاق العلاقات الدولية.

هذه لعلها أبرز المفارقات بين الكتابين، وعلى ضوئها تتكشف صور العلاقة بينهما.

(٩) في الاجتماع السياسي الإسلامي.. المنهج والنظرية

مهَّد الشيخ شمس الدين لكتابه «في الاجتماع السياسي الإسلامي» بكلمة في المنهج، شرح فيها طبيعة منهجه في دراسة مسألة الدولة ونظام الحكم في الإسلام، واختلافه من هذه الجهة مع الآخرين الذين بحثوا ودرسوا هذه المسألة مسلمين وغير مسلمين، متشددين ومعتدلين، مؤيدين ومعارضين، باحثين ومستشرقين.

وهذا أول كتاب على ما أعلم يمهد له الشيخ شمس الدين بكلمة في المنهج، لا ليقول إنه كان متبعًا للمنهج في دراسة المسألة التي عالجها الكتاب فحسب، وإنما ليقول إنه كان متفردًا على الآخرين من جهة المنهج، وبوصفه صاحب منهج توصل إليه بنفسه لم يسبقه إليه أحد من قبل.

كما أنه أراد أن يميز كتابه ومعالجته بهذه السمة المنهجية عن كتابات ومعالجات الآخرين، وكان شديد الثقة بهذا المنهج، وبالنتائج التي توصل إليها، ومثلت نظرية له في هذا الشأن.

ومن هذه الجهة، فإن الكتاب كان واضحًا من جهة المنهج، وسهل على الآخرين إمكانية اكتشافه والتعرف عليه، وعلى رؤية المؤلف لهذا المنهج، ومدى اختلافه وتمايزه عن الآخرين ومناهجهم.

وهذه الإشارة إلى المنهج عدت واحدة من أبرز سمات هذا الكتاب، الذي لا يمكن أن يذكر إلا ويذكر معه الحديث عن المنهج. وطالما كانت هذه السمة مطلبًا وضرورة في الكتابات الجادة والمميزة، وتمثل شرطًا ضروريًّا في اكتمال الأعمال الفكرية، وبالذات الأعمال الفكرية الكبيرة والجادة، فكل عمل من هذه الأعمال بحاجة إلى كلمة في المنهج.

وقبل أن يشرح طبيعة منهجه، تتبع المؤلف مناهج البحث في مسألة الدولة والحكم في الإسلام عند أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة، كاشفًا عن

الأخطاء المنهجية التي وقعوا فيها حسب رأيه، وتحددت هذه المناهج عنده في أربعة أقسام، هي:

أولاً: الاتجاهات التي بحثت مسألة الحكم في الإسلام، باعتباره مشروعًا للتطبيق في المجتمعات الإسلامية، ولأجل أسلمة هذه المجتمعات، وإقامة حكم سياسي إسلامي يعيد الحياة والفاعلية إلى المشروع الحضاري الإسلامي.

وتجلى هذا المنحى في كتابات شريحة كبيرة من الفقهاء ورجال الدين والمفكرين الملتزمين بالمرجعية الإسلامية.

ثانيًا: الاتجاهات التي بحثت مسألة الحكم في الإسلام، باعتباره مشروعًا سياسيًّا وحضاريًّا للأمة الإسلامية، وعلى قاعدة تحديث الإسلام، وبشكل يستدعي تطبيقه أقل قدر ممكن من التغيير في تكوين ملامح مجتمعات المسلمين المعاصرة التي تحمل سمة الحضارة الحديثة، وأقل قدر من التمايز عن المجتمعات الغربية الحديثة، مع التحفظ على الفقه الإسلامي باعتباره مشروعًا لصيغة مجتمعية كما عبر عنه أصحاب الاتجاه الأول.

وتجلى هذا المنحى في كتابات كتاب وباحثين منفتحين على الإسلام.

ثالثًا: الاتجاهات التي بحثت مسألة الحكم في الإسلام، على خلفية التحفظ والنقد في اعتبار الإسلام مشروعًا سياسيًّا وحضاريًّا، مع الاعتقاد أو الشك في أن الإسلام إذا تحول إلى صيغة مجتمعية فإنه يحول دون التجانس مع العالم الآخر.

وتجلى هذا المنحى في كتابات كتاب وباحثين متغربين، ومن بينهم من لا يرى ضيرًا في التزام المسلم بالشرع الإسلامي في حياته الخاصة، ومن بينهم من يعارض حتى هذا القدر من الالتزام.

رابعًا: الاتجاهات التي بحثت مسألة الحكم في الإسلام، على خلفية تتراوح بين التحفظ والحذر والعداء تجاه الإسلام ونظام الحكم الإسلامي.

وتجلى هذا المنحى في كتابات كتاب وباحثين غير مسلمين، مستشرقين وغير مستشرقين.

هذه الاتجاهات على اختلاف مواقفها من الإسلام قربًا وبعدًا، وقعت في نظر الشيخ شمس الدين في خطأ منهجي مشترك، وصفه بالخطأ المنهجي الكبير، وتحدد هذا الخطأ عنده في أن هذه الدراسات تنطلق لبحث مسألة الحكم في الإسلام من نصوص في الكتاب والسنة، اعتبرها أولئك الدارسون متعلقة بمسألة الحكم مباشرة، وتعاملوا معها باعتبارها نصوصًا قائمة بنفسها، تتضمن صيغة تشريعية منفصلة عن سائر مبادئ ومفردات العقيدة الإسلامية، ومجالات الشريعة الإسلامية.

واستند الإسلاميون من هؤلاء على التجربة التاريخية للإسلام في الحكم في عهد النبي والخلفاء الراشدين والعهود التالية، التي يرون فيها دلالة على تشريع الحكم في الإسلام، وعلى وجوب إقامة الحكم الإسلامي في كل زمان ومكان.

وبهذا يقوم المنهج لدى الإسلاميين في تصور المؤلف على مسلمة فكرية تعتبر بديهية عندهم، وهي أن المسلمين في المجال الوطني أو القومي لا بد أن يكون نظام حكمهم إسلاميًّا(١).

هذا المنهج لا يرى فيه الشيخ شمس الدين تصويبًا، ويسجل عليه الملاحظات التالية:

أولاً: إن هذا المنهج لا ينهض بإثبات دعوى الإسلاميين على نحو مقنع قاطع للجدل في هذه المسألة المبدئية، والنصوص المعتمدة لا تستطيع أن تجيب عن التساؤلات الكثيرة المثارة حول ضرورة قيام حكم إسلامي بهذه الصيغة أو تلك من الصيغ المتداولة؛ لأن الإسلام كتابًا وسنة لم يتضمن قسمًا خاصًّا بمسألة الحكم والنظام السياسي منفصلاً عما عداه من مسائل وقضايا العقيدة والشريعة.

ثانيًا: إن الموقف الذي يواجه به الإسلاميون التساؤلات المشككة والناقدة، التي يثيرها أصحاب الاتجاهات المغايرة، هو موقف دفاعي يلوذ غالبًا بالتبرير بأن مسألة الحكم السياسي الإسلامي هي تشريع إلهي، وتكليف شرعي غير قابل للأخذ والرد، معتمدين على نصوص غير مسلمة الدلالة على المدعى.

ثالثًا: إن هذا المنهج يجعل من مسألة المجتمع السياسي القائم على أساس الإسلام، والدولة الإسلامية، والنظام الإسلامي، ومسألة الحكم برمتها، قضايا

(١) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص١١.

غيبية تعبدية محضة، وهذا ما يضعف موقف الإسلاميين في مواجهة الأطروحات الأخرى، ومن الأمور الواضحة عند كل فقيه مستنير أن مسائل الحكم والولاية والمعاملات، والأحكام المتعلقة بسير المجتمع وتنظيمه، أمور بعيدة كل البعد عن التعبد المحض[١].

أما المنهج الذي يختاره الشيخ شمس الدين، ويعتبره الأكثر سدادًا ودقة في دراسة هذه المسألة، فهو يرتكز على أمرين هما:

الأمر الأول: كل شعب مسلم على المستوى الوطني أو القومي، يجب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه، ويضمنان سلامته وتقدمه، أما أن يكون هذا النظام وهذه الحكومة إسلاميين، فقضية غير مسلَّمة وغير بديهية، كما هو الشأن في أي مجتمع سياسي معاصر آخر خارج العالم الإسلامي، فكما أن المجتمع السياسي البريطاني أو الأمريكي مثلاً أو غيرهما، لا بد أن يكون له نظام حكم وحكومة، يمكن أن تكون تارة اشتراكية عمالية، وأخرى رأسمالية محافظة، مع التزام المجتمع في تكوينه ونهجه العام بالديمقراطية التي تلتزم باحترام قواعدها وأصولها كل حكومة تتولى السلطة، فكذلك المجتمع السياسي الإسلامي يمكن أن يستمر مسلمًا في تكوينه ونهجه العام، ويكون قابلاً لأي نظام لا يتنافى مع الإسلام باعتباره عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلاميًّا، فالمهم هو استمرار الإسلام في الأمة، واستمرار الأمة مسلمة موحدة[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص١٣.
(٢) المرجع السابق، ص١١.

الأمر الثاني: إن دراسة قضايا المجتمع السياسي والدولة والنظام والحكومة في الإسلام، على أساس أن تشريعاتها مندمجة في النسيج المتلاحم لكليات ومفردات العقيدة والشريعة في الإسلام، ملابسة لكل مبدأ وقاعدة وحكم فيهما. فقضية الحكم ليست قسمًا من أقسام الشريعة الإسلامية، وفصلاً من فصولها، وبابًا من أبوابها، وإنما هي طبيعة فيها، ونتيجة لها، وسمة فيها، تتولد منها تولد الثمرة من الشجرة، والضوء من الشمس[١].

وعلى هدي هذا المنهج كما يرى الشيخ شمس الدين «تظهر النصوص والقواعد ذات العلاقة بالمسألة السياسية الإسلامية، بكامل دلالتها وأبعادها، ويظهر تكاملها وترابطها فيما بينها، وفيما بين سائر كليات ومفردات العقيدة والشريعة، وفيما بينها وبين سائر مبادئ وقواعد وأحكام الشريعة الإسلامية، وتظهر قوة وصلابة الرؤية السياسية الإسلامية من جهة، ومرونتها من جهة أخرى، ويظهر ثباتها من جهة، وقابليتها لاستيعاب المتغيرات من جهة أخرى»[٢].

وفي نطاق هذين الأمرين، تحدت نظرية الكتاب وأطروحته النظرية التي حاول الشيخ شمس الدين لفت النظر لها، والتأكيد عليها، والحديث عنها، ولعل أكثر نص جامع تحددت فيه هذه النظرية بوضوح كبير وبشكل مقتضب، النص الذي ورد في مقدمة الكتاب عند قول المؤلف إن اكتشاف «مشروع الدولة على

(١) المرجع السابق، ص١٤-١٥.
(٢) المرجع السابق، ص١٥.

المستوى النظري نتيجة ضرورية للتشريع، وإلى أن إقامتها على المستوى العملي في المجتمع السياسي، نتيجة ضرورية لكون الأمة مسلمة ملتزمة بالشريعة».

(١٠) الكتاب.. مواضيعه وقضاياها

قسم المؤلف كتابه إلى ثلاثة أقسام رئيسية، كل قسم احتوى على فصول عدة، إلى جانب أربعة ملاحق في نهاية الكتاب:

القسم الأول حمل عنوان: «الأساس النظري على مستوى التشريع»، واحتوى على ثلاثة فصول، هي:

الفصل الأول: الإسلام كلٌّ واحد.

الفصل الثاني: الموقف من الدنيا والآخرة.

الفصل الثالث: الأساس النظري والواقع التاريخي.

في هذا القسم، وهذه الفصول الثلاثة، أراد المؤلف أن يشرح الأساس النظري، الفكري والتشريعي والتاريخي الذي استند عليه، وانطلق منه في دراسة مسألة الدولة ونظام الحكم في الإسلام، وبشكل ينسجم مع منهجه الاجتهادي، ويدعم نظريته التي توصل إليها في هذا الشأن.

وكما أراد المؤلف أن يكون واضحًا في منهجه، أراد أن يكون واضحًا أيضًا في الأساس النظري الذي ارتكز عليه، وهذا هو موضوع وقضية القسم الأول من الكتاب بفصوله الثلاثة.

والمرتكز الأول في هذا الأساس النظري، أن الإسلام كل واحد، وحسب رأي المؤلف فإن هناك ترابطًا وثيقًا بين العقيدة والشريعة، عمليًّا وتفاعليًّا على مستوى الكليات والجزئيات، ويكشف هذا الترابط عن بناء نظري كامل متكامل في خطوطه ومبادئه العامة والكلية، ومفرداته وجزئياته التفصيلية، بشكل يكون كلاًّ واحدًا، يؤثر أي حذف أو تجاهل لمبدأ من مبادئه، أو تفصيل من تفصيلاته الثابتة، على التماسك، وعلى الهيكلية العامة برمتها.

هذه الفكرة التي يعطيها الشيخ شمس الدين وصف الحقيقة العظيمة والمعجزة في الإسلام، تمثل في نظره درسًا ضروريًّا للفقيه والمفكر في المجال الإسلامي.

وفي نطاق هذه الفكرة، يلتقي ويتداخل ما يتشخص في التشريع الإسلامي من أطر عامة حددها المؤلف في ثلاثة أطر، هي: تشريعات للفرد المسلم، وتشريعات للأسرة المسلمة، وتشريعات للجماعة والمجتمع المسلم.

وبين هذه الأطر الثلاثة، هناك تداخل بطريقة – كما يقول المؤلف – لا نكاد نجد حكمًا للفرد يكون بمعزل تام عن التكاليف المتعلقة بالجماعة والمجتمع، ولا

نكاد نجد حكمًا للجماعة والمجتمع ليس للفرد علاقة به، وهكذا ما يتعلق بأحكام الأسرة.

ويترتب على هذا الترابط، أن تصبح التشريعات الموضوعة للجماعة والأسرة مسؤوليات على الأفراد، والتشريعات المتعلقة بالأفراد تصبح تشريعات للجماعة أيضًا.

وهذا البناء العقدي والتشريعي المعجز في الإسلام، مبني في نظر المؤلف على موقف من الكون والطبيعة، وعلى موقف من الدنيا ونسبتها إلى الآخرة، ووضعية الإنسان المسلم فيهما وبينهما.

وهنا يصل المؤلف إلى المرتكز الثاني للأساس النظري عنده، وهو الموقف من الدنيا والآخرة، والذي خصص له الفصل الثاني في هذا القسم الأول.

والفكرة الأساس التي يريد المؤلف أن يقولها في الفصل، تتحدد في النص التالي: إن «موقف الإنسان من الدنيا ونظرته إليها، وطريقة أخذه لها، وتمتعه بها، على النحو المحمود أو المذموم، ينعكس على موقفه والتزاماته تجاه الآخرين، ممن تربطه بهم وشائج القربى أو الجوار، أو يحتاجون إلى العون من غيرهم، وينعكس أيضًا على التزاماته تجاه مجتمعه، والالتزام بقضايا المستضعفين، وتنعكس على التزامات المجتمع الإسلامي تجاه قضايا العدل والحرية في العالم»(١).

(١) المرجع السابق، ص٦٤.

هذا من جهة موقف الإنسان، أما من جهة موقف الإسلام من الدنيا، فإن الإسلام لا يهدف حسب قول المؤلف، إلى مجرد تكوين أفراد مؤمنين به على مستوى حياتهم الشخصية، تاركًا لهم وشأنهم فيما يرون في قضايا الإنسان والمجتمع والعالم، من دون أن يكون لهم نهج وموقف في هذه الشؤون.

فالإسلام يهدف إلى تكوين مجتمع سياسي ملتزم بقضية الإسلام وأهدافه، وبقضية الإنسان على مساحة العالم بما هو إنسان، ومجتمع من هذا القبيل يتحمل أفراده مسؤوليات تتجاوز حياتهم الخاصة، ويتحمل هو أي المجتمع، مسؤوليات تتجاوز كيانه الخاص، فإنه يستحيل من الناحية الموضوعية في نظر المؤلف، أن يوجد ويستمر هذا المجتمع ويحقق أهدافه من دون أن تكون له دولة ونظام وحكومة.

وعلى هذا الأساس، طرح الإسلام - كما يقول المؤلف - مسألة الدولة والنظام السياسي والاجتماعي، وقضية الحكم والحكومة الإسلامية، ومن هنا ينتقل المؤلف إلى الفصل الثالث والحديث عن «الأساس النظري والواقع التاريخي».

في هذا الفصل أراد المؤلف التأكيد على حقيقتين أساسيتين، هما:

الحقيقة الأولى: تتصل بالأساس النظري، وتتحدد في أن المطلوب في المجتمع الإسلامي مع الإمكان، ليس مجرد إنشاء دولة وحكومة كيفما اتفق،

استجابة لضرورة الاجتماع البشري فقط، وإنما هو إنشاء دولة وحكومة تحقق رسالة الإسلام الحضارية والإنسانية في المسلمين، وعلى مستوى العالم.

الحقيقة الثانية: تتصل بالواقع التاريخي، وتتحدد في أن الملامح العامة للدولة والنظام السياسي لم تتحدد في التاريخ الإسلامي، إلا بعد الهجرة إلى المدينة، وتكوين أول مجتمع سياسي إسلامي، وإنشاء الدولة لهذا المجتمع وعلى أرضه، وإقامة الحكم الإسلامي بقيادة النبي ﷺ.

هذا عن القسم الأول من الكتاب، أما القسم الثاني فحمل عنوان «الملامح العامة والمبادئ والأسس في شأن المجتمع السياسي والدولة والنظام»، واحتوى على فصلين، هما:

الفصل الأول: قيم المجتمع السياسي الإسلامي التي تقوم عليها فكرة الدولة في الإسلام.

الفصل الثاني: سياسات الدولة في المجتمع الإسلامي.

في الفصل الأول، وقبل الحديث عن قيم المجتمع السياسي الإسلامي، فتح المؤلف تمهيدًا للحديث عن المكوّن الرابع في مكونات الدولة الحديثة وهو الأرض، فحسب رؤية علم السياسة والفقه الدستوري الحديث، أن الدولة تتكوّن من أربعة مكونات، هي: الشعب والسلطة والقانون والأرض.

وأهمية الحديث عن الأرض بوصفها مكونًا من مكونات الدولة، يكمن في نظر المؤلف من جهتين:

الجهة الأولى: أن هذه المسألة لم تبحث في الفقه السياسي الإسلامي المدوّن، وأن الفقهاء المسلمين لم يبحثوا هذه المسألة، وكون الأرض أحد مكونات مفهوم الدولة.

الجهة الثانية: توهم بعض المستشرقين ومنهم برنارد لويس، أن الفقه السياسي أهمل هذا العنصر الأساس في تشكيل الدولة، الأمر الذي يدل في نظرهم على نفي وجود فكرة الدولة في الإسلام.

والظاهر في نظر الشيخ شمس الدين، أن إهمال الفقهاء المسلمين في بحث هذا العنصر، ليس ناشئًا من عدم اعتباره مكونًا من مكونات مفهوم الدولة، وإنما هو ناشئ من ملابسة مفهوم الدولة ومفهوم الأمة عند الفقهاء، ونتيجة اتحاد هذين المفهومين في الصدق الخارجي والوجود التاريخي، عند إنشاء الدولة الإسلامية في المدينة في عهد النبي ﷺ وبعده، وطيلة الفترة التاريخية التي كانت فيها دولة الخلافة تمارس سلطة فعلية أو شكلية على جميع ما كان يعرف بدار الإسلام.

ولتحرير البحث في هذه المسألة، لا بد في تصور الشيخ شمس الدين من التمييز بين الأمة والدولة في حالتي تطابقهما وتمايزهما، في حالة التطابق تكون

دار الإسلام هي أرض الدولة وهي أرض الأمة أيضًا، وفي حالة التمايز حين تنقسم الأمة إلى دول، فلا بد عندئذ أن يكون لكل دولة من أرض تقوم عليها.

هذه الإشارة التي أظهر الشيخ شمس الدين عناية بها، لم يتطرق إليها في كتابه «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، مع أنه تحدث هناك عن العناصر الثلاثة الأخرى المكونة لمفهوم الدولة وهي الشعب والسلطة والقانون، وهذا ما لم يذكره المؤلف نفسه، ومن هذه الجهة فإن هذه الإشارة تعد إحدى المفارقات التفصيلية ما بين الكتابين.

أما القيم التي تقوم عليها فكرة الدولة في الإسلام، وهي موضوع هذا الفصل، فقد حددها المؤلف في خمس قيم استند عليها بآيات قرآنية، هذه القيم هي:

١ـ مجتمع سياسي يحكم نفسه، وله القدرة على التصرف من دون وصاية من الغير، أو أي تدخل يقيد حرية الاختيار، وأن يكون صاحب سلطة قادرة على حماية نفسها من العدوان.

٢ـ مجتمع متميز ومنفتح، فالمجتمع الإسلامي متميز عن غيره من المجتمعات الأخرى؛ لكونه تجسيدًا لعقيدة وشريعة ورسالة حضارية، ومن هنا أكد التشريع الإسلامي على المسلمين في المجال التنظيمي والسياسي أن يتمايزوا عن المجتمعات الأخرى، وفي الولاء السياسي، ونمط الحياة العامة.

ولكن هذا التمايز، لا يعني الانغلاق ونبذ الآخر، وإنما تمايز لحفظ الشخصية الرسالية من الذوبان، وهو تمايز تفرضه طبيعة المجتمع الإسلامي ومهمته الرسالية، وليس تمايزًا ناشئًا من التعصب العرقي أو الديني.

ولهذا فإن المجتمع الإسلامي مجتمع منفتح على الآخر، بالحوار والتعايش والتعاون لما فيه خير الإنسانية كافة.

٣ـ الوسطية والشهادة، فالأمة الإسلامية بما هي حاملة لرسالة الإسلام عقيدة وشريعة وحضارة، فهي تقف في المركز الوسط المتوازن، والشاهد يجب أن يكون منفصلاً ومتمايزًا عن المشهود عليه، ولكن لا يجوز أن يكون منغلقًا عنه، بل يجب أن يكون منفتحًا عليه، ومتواصلاً معه.

من هنا كان المسلمون دائمًا منفتحين على غيرهم في مجالات السياسة والاجتماع والثقافة، وأنجزوا صيغة تعايش الأنظمة على المستوى الدولي، كما أنجزوا المجتمع المتنوع من حيث الانتماء الديني لأول مرة في التاريخ، في صيغة مجتمعية واحدة، وكيان سياسي واحد.

٤ـ القسط، إن المبدأ الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي، وتقوم عليه حياته وعلاقاته الداخلية والخارجية، ورسالته العالمية، هي أن يقوم الناس بالقسط، أي أن يكون مبدأ العدالة هو المبدأ الحاكم.

٥ـ الشورى، أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين، وأهم المبادئ المكوّنة لمفهوم الأمة، ومفهوم المجتمع السياسي في الإسلام.

من بعد الحديث عن القيم السياسية، انتقل المؤلف إلى الفصل الثاني والحديث عن سياسات الدولة في المجتمع الإسلامي، وفي هذا النطاق تحدث عن السياسات التالية:

أولاً: السياسات العسكرية، وتطرق في هذا الشأن إلى شرعية الحرب، وإعداد القوة، والحرب الدفاعية، والاستجابة لدعوة السلم، ويرى المؤلف أن الله شرع للمسلمين أن يقاتلوا دفاعًا عن أنفسهم، وعن المجتمع الإسلامي ودولته ضد من يعتدي عليه، وعليهم أن يعدوا بناء قوة دفاعية متفوقة تحقق لهم قوة الردع، وأن القتال المشروع هو القتال الدفاعي، واعتبار أن السلم يمثل مبدأ من مبادئ التشريع الدفاعي في الإسلام.

ثانيًا: السلطة القضائية، يرى المؤلف أن الإسلام كونه نظام حياة، يقتضي أن تكون الشريعة الإسلامية أساس القضاء في الخصومات بين الناس، وأن إقامة القضاء على أساس الإسلام أدى إلى استقرار المجتمع، وإشاعة الشعور بالعدالة فيه.

ثالثًا: السياسات المالية، يرى المؤلف أن المجتمع الإسلامي مجتمع كفاية ومواساة، ويعد التكافل الاجتماعي من ثوابت الشريعة الإسلامية، وأن المبدأ الأساس في النظام الضريبي وفي النظام الاقتصادي كله هو قوله تعالى ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر/ ٧].

والغاية من النظام الضريبي ليس مجرد الحيلولة دون تركيز الثروة والقدرة الاقتصادية في أيدي الأغنياء، وإنما هي لتكوين مجتمع الكفاية والمواساة والتكافل الاجتماعي.

رابعًا: السياسات الداخلية، يرى المؤلف أن الوحدة الداخلية للمجتمع السياسي الإسلامي، بل للأمة الإسلامية، ليست واجبًا سياسيًّا، أو ضرورة سياسية فقط، وإنما هي واجب شرعي إلهي عظيم ومقدس يعتبر الإخلال به جريمة عظمى وكبيرة من الكبائر، ويعلو واجب الوحدة فوق جميع المصالح الفردية والفئوية، ولا يجوز لأحد انتهاكه.

خامسًا: السياسات الخارجية، يرى المؤلف أن السياسات الخارجية والعلاقات الدولية في المجتمع السياسي الإسلامي، تقوم على المبادئ التالية: حرية الدعوة إلى الإسلام، والاستقلال التام وعدم التبعية لأية قوة أجنبية، والسلام وعدم الاعتداء على الغير، والتعاون على أساس العدالة والتكافؤ، والوفاء بالمعاهدات والمواثيق، ورد العدوان.

سادسًا: مسألة الوطن والمواطنة، وخلاصة ما ينتهي إليه المؤلف في هذه المسألة: إن الدولة الإسلامية هي وطن المسلمين الذين ينتمون إليها بحمل جنسيتها فقط، وليست وطنًا لغيرهم من المسلمين، وهذا يقتضي أن مفهوم الوطن السياسي بما يرتبه على المنتمي إليه من واجبات، ويمنحه من حقوق، مفهوم إسلامي، وليس دخيلاً على الإسلام، أو دخيلاً على الفكر الإسلامي كما يذهب البعض إلى ذلك[١].

سابعًا: نظام الأسرة ووضع المرأة، يرى المؤلف أن المرأة المسلمة تتمتع بوضع مساو للرجل تمامًا في معظم مجالات الحياة العامة، ويعتبر نظام الأسرة في الإسلام هو أساس التكوين الاجتماعي في المجتمع الإسلامي.

هذه هي ملامح سياسات الدولة في المجتمع الإسلامي.

والقسم الثالث من الكتاب، حمل عنوان «في التطبيق التاريخي»، واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان «حكومة النبي»، والفصل الثاني جاء بعنوان «مسألة استمرار الدولة بعد النبي»، والفصل الثالث جاء بعنوان «الخصوصية الشيعية في الإطار الإسلامي».

في هذا القسم وهذه الفصول الثلاثة، أراد المؤلف أن يثبت حقيقة أن النبي محمد ﷺ أسس دولة وأقام حكومة، وأراد لها البقاء والاستمرار بعد وفاته، وإلى ما لا نهاية.

(١) المرجع السابق، ص١٦٢.

وعن حكومة النبي، وهي موضوع الفصل الأول في هذا القسم، يرى المؤلف أن حكومة النبي ولدت مع وصوله إلى المدينة، وعندها باشر على الفور مهمات القيادة والحكم السياسي إلى جانب مهمات الرسالة والنبوة وهي التبليغ والإرشاد.

وأول عمل قام به النبي على المستوى التنظيمي العام، هو المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، ثم نظم العلاقة بين المسلمين واليهود باعتبارهم معًا يشكلون مجتمعًا سياسيًّا واحدًا متنوعًا في انتمائه الديني، وهذه أول تجربة سياسية من هذا النوع في التاريخ، وجرى تنظيم هذه العلاقة بكتابة وثيقة عرفت بصحيفة المدينة.

وقد تتبع المؤلف الخطوات والأنشطة الأخرى السياسية والقضائية والمالية والتعليمية والاجتماعية والعسكرية التي قام بها النبي ﷺ في بناء وتدعيم أول دولة في الإسلام.

وفي الفصل الثاني، حاول المؤلف أن يؤكد على بقاء فكرة الدولة في الإسلام، واستمراريتها بعد النبي ﷺ، وذلك ردًّا على أولئك الذين يرون أن الدولة الإسلامية التي أسسها النبي إنما قضت بها ظروف نشأة الإسلام والدعوة إليه في زمان النبي ﷺ، وإن النبي أنشأ الدولة الإسلامية، وتولى القيادة والحكم فيها استجابة لهذه الضرورة، الضرورة التي زالت بانتصار الإسلام وانتشاره، وانتهت الضرورة إلى إقامة حكم إسلامي بوفاة النبي ﷺ، ولم يعد ثمة موجب لإقامة حكم ديني إسلامي من بعده يكون استمرارًا لحكمه.

وعلى أساس هذا الوهم، فإن حكومات الخلفاء الراشدين التي قامت بعد وفاة النبي، ليست هي جوهر الإسلام وحقيقته، وإنما هو أمر واقع أعطي له هذه الصبغة الدينية، من دون أن تقضيه في الواقع ضرورة دينية.

وهذا الوهم في نظر المؤلف لا دليل عليه، بل الدليل قائم على خلافه من العقل والنقل والإجماع.

وفي الفصل الثالث، تطرق المؤلف إلى ما أسماه الخصوصية الشيعية في مسألة الدولة والحكم الإسلامي، والإشارة إلى هذه الخصوصية جاءت نتيجة ما يكتنف هذا الموقف من غموض وإبهام بشأن مسألة إقامة الحكم الإسلامي بعد النبي ﷺ.

فهل يرى المسلمون الإمامية بقاء واستمرارية إقامة الدولة والحكم الإسلامي بعد النبي ﷺ، كما هو الموقف عند باقي المذاهب الإسلامية الأخرى، أم لا؟

في هذا النطاق، قدم الشيخ شمس الدين مطالعة هامة تساعد الآخرين من أصحاب المذاهب الإسلامية، في تكوين المعرفة بموقف المسلمين الإمامية حول هذه المسألة المعقدة والملتبسة.

في هذه المطالعة، يرى المؤلف أن الحديث عن هذه المسألة له مستويان تاريخيان: المستوى التاريخي الأول يتعلق بعصر الإمام المعصوم، والمستوى التاريخي الثاني يتعلق بعصر ما بعد غيبة الإمام المعصوم.

حول المستوى التاريخي الأول: يرى المؤلف أن الموقف الفقهي الإمامي وفقًا للمعتقد في مسألة الإمامة، يحل مشكلة التعامل مع الحكومات القائمة على أساس حفظ وحدة الأمة، وحفظ النظام العام لحياة المجتمع، وحفظ تماسكه، وبما يراعي ضرورات الحياة العامة والخاصة للشيعة بما هم معارضة سياسية.

وحول المستوى التاريخي الثاني: فإن مقتضى الأدلة هو وجوب العمل لإقامة حكم إسلامي أسوة بباقي المذاهب الإسلامية الأخرى.

هذا هو التصور العام المنهجي والمعرفي لأطروحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه «في الاجتماع السياسي الإسلامي».

(١١) ولاية الأمة على نفسها.. النظرية والاختيار

أما النظرية التي اختارها الشيخ شمس الدين، وانتصر لها، وتمسك بها في المجال السياسي الإسلامي، فهي النظرية التي أطلق عليها تسمية «ولاية الأمة على نفسها»، ويرى في هذه النظرية كشفًا فقهيًّا، وأنه أول من توصل إليها، وتحدث عنها، وحسب قوله: «لقد وفقنا الله تعالى لكشف فقهي في هذا المجال، لا نعرف في حدود اطلاعنا، من سبقنا إليه من الفقهاء، والحمد لله والشكر له على كل نعمة ظاهرة وباطنة، إن نظريتنا الفقهية السياسية لمشروع الدولة، تقوم على نظرية ولاية الأمة على نفسها»[1].

(١) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص٣٥١.

ومن أكثر النصوص ضبطًا وتحديدًا لهذه النظرية، النص الذي يقول فيه الشيخ شمس الدين: «نحن نرى أن مسألة الولاية السياسية – مشروع الدولة – قد مر في فترتين:

إحداهما: هي فترة وجود المعصوم نبيًّا أو إمامًا، وفي هذه الفترة التي تنتهي عند الشيعة بالغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عليه السلام كانت الولاية على الأمة بيد المعصوم عليه السلام بمقتضى النصوص القرآنية التي دلت على ولاية النبي والأئمة المعصومين. وعلى هذا الأساس فلم يكن لأحد ولاية شرعية على الحكم السياسي بمعزل عن الإمام المعصوم عليه السلام ومن دون إذنه، هذا على مذهب الشيعة، أو بمقتضى النصوص التي دلت على ولاية النبي عند أهل السنة، الذين لا يلتزمون مبدأ الإمامة المعصومة بعد النبي صلى الله عليه وآله.

ثانيهما: بعد الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عند الشيعة؛ حيث انتهى عهد الولاية المعصومة الظاهرة على الأمة، وليس في الأدلة الشرعية بحسب ما نرى دلالة على ما ذهب إليه أصحاب نظرية ولاية الفقيه العامة، من أن هذه الولاية أعيد إنتاجها من قبل الإمام المعصوم عليه السلام وأسندت إلى الفقيه.

نحن نقول: إن الغيبة الكبرى علقت ولاية الإمام المعصوم العملية الفعلية إلى حين الظهور، واستعادت الأمة ولايتها على نفسها التي ثبتت لها بموجب

الآيات المحكمة في الكتاب العزيز، التي نصت على أن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، وما ورد في السنة مما يدل على ذلك»[١].

وبناء على هذه النظرية وتجسيدًا لها، يجب في نظر الشيخ شمس الدين «أن يكون النظام قائمًا بصورة حقيقية على الإرادة الشعبية، أي الإرادة العامة للمجتمع، والتي تعبر عن نفسها بالانتخابات والاستفتاءات العامة، في جميع الأطر المكونة لنظام المجتمع، من مستوى الوحدات الصغرى في القرى، والمجموعات الفلاحية والعمالية، إلى مستوى المجتمع ككل»[٢].

هذه النظرية، تحدث عنها الشيخ شمس الدين بصورة متفرقة ومفككة في كتابه «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، وتطرق إليها بحسب المناسبات التي كانت تقتضي الإشارة لها، ولم يخصص لها فصلاً مستقلاً كما كنا نتوقع ونرغب.

وما هو جدير بالإشارة، أن الشيخ شمس الدين أشار في هذا الكتاب إلى أنه بحث موضوع هذه النظرية من جميع جوانبها الفقهية والفكرية، في كتاب خصصه للبحث في ولاية الفقيه العامة وولاية الأمة على نفسها[٣].

(١) المرجع السابق، ص٣٥١.
(٢) المرجع السابق، ص٣٤٦.
(٣) المرجع السابق، ص٩٨.

وفي حوار معه بعد صدور كتابه «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، أشار لهذا البحث، لكن ليس على صورة كتاب منجز أو مكتمل، وإنما على صورة أبحاث علق عليها بقوله: «نسأل الله أن يهيئ لنا لتنقيحها ونشرها»[١].

وبعد فترة من وفاة الشيخ شمس الدين، سألت نجله الأكبر المهندس إبراهيم شمس الدين المعني بالتراث الفكري لوالده، عن هذا الكتاب، فأخبرني أنه لم يجد له أثرًا في مخطوطاته.

مع ذلك فقد عرف الشيخ شمس الدين بهذه النظرية، التي تحمس لها، وظل يدافع عنها، ويبشر بها، واكتسبت شهرة واسعة، وهناك من وجد فيها أنها أعادت الاعتبار لمفهوم الأمة المغيب في الأدبيات السياسية السلطانية المتوارثة من الأزمنة الإسلامية القديمة، وهناك من وجد فيها أنها أعادت التوازن للفكر السياسي الشيعي بعد ظهور نظرية ولاية الفقيه العامة، إلى جانب من وجد فيها أنها قربت بين المسلمين السنة والشيعة في الموقف السياسي، المتعلق بالسلطة والدولة.

وبهذا يتضح أن الشيخ شمس الدين يعد صاحب نظرية، اعتبرها الدكتور محمد سليم العوا نظرية سياسية إسلامية جديدة في السلطة وتنظيمها[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤٤.
(٢) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٩٨م، ص٧١.

وقيمة هذه النظرية أنها تتخذ من الأمة أساسًا ومرتكزًا، وتعيد الاعتبار لمفهوم الأمة المغيب في الأدبيات السياسية السلطانية، وبشكل يعيد للأمة الوعي بذاتيتها ووجودها، وهو الشرط الذي يعد ضروريًّا لنهضة الأمة وتقدمها.

في الاجتماع السياسي الإسلامي

المجتمع السياسي الإسلامي

محاولة تأصيل فقهي وتاريخي

تأليف

محمد مهدي شمس الدين

طُبع لأول مرة في عام (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

تقـديم

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

هذا كتاب عن الاجتماع السياسي الإسلامي، بحثنا فيه قضية تكوين المجتمع السياسي الإسلامي ومقوماته، وقضية الدولة الإسلامية.

وقد تضمن أبحاثًا عن الأساس النظري للدولة في الإسلام على مستوى التشريع، اتبعنا فيه منهجًا في البحث أدى إلى اكتشاف أن (مشروع الدولة) على المستوى النظري نتيجة ضرورية للتشريع، وإلى أن إقامتها - على المستوى العملي في المجتمع السياسي - نتيجة ضرورية لكون الأمة مسلمة ملتزمة بالشريعة.

وهذا المنهج يختلف عن المنهج المتبع عند معظم الدارسين لهذه المسائل، الذي يقوم على اعتبار أن مشروع الدولة والحكومة «جزء» من التشريع الإسلامي، وليس «نتيجة» لهذا التشريع.

وتضمن هذا الكتاب أبحاثًا عن المبادئ - الأسس والقيم السياسية - الأخلاقية التي شكلت، وكونت المجتمع السياسي الإسلامي، ومن ثم تعتبر الأساس الذي يقوم عليه مشروع الدولة الإسلامية.

وتضمن أبحاثًا عن التطبيق التاريخي للمجتمع السياسي والدولة.

وقد ألممنا على نحو الإيجاز بالمعالم الكبرى للدولة الإسلامية في عهد النبي ﷺ والحكومة الإسلامية الأولى التي تكونت ونمت برئاسته وقيادته.

وبحثنا فيه مسألة استمرار الدولة بعد النبي ﷺ، وهي المسألة التي يدور حولها وفيها الجدل بين الإسلاميين وغير الإسلاميين من المسلمين في العصر الحديث، وتعتبر أهم وأخطر مسائل الخلاف السياسي في المجتمعات الإسلامية، في العصر الحديث.

وبحثنا أخيرًا (الخصوصية الشيعية في إطار الإسلام) فيما يتعلق بطريقة التعامل مع (أنظمة التغلب والجور)، وفيما يتعلق بمسألة مشروعية إقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة الكبرى للإمام المنتظر عليه السلام. وهي مسألة حيوية جدًّا في قضايا الحركة الإسلامية العالمية، وأهمها قضية المشروع السياسي الإسلامي في العصر الحديث، وتشكيل الدولة الإسلامية على المستوى الوطني أو القومي.

وآمل أن تساهم هذه الأبحاث في إضاءة وحل بعض المشاكل الفقهية والفكرية التي تواجه الحركة الإسلامية العالمية على المستوى العالمي، والقومي، والوطني، في صياغة الخطاب السياسي، وفي أسلوب العمل، وفي العلاقات مع النفس، ومع الآخرين، وتواجه المشروع السياسي الإسلامي في تلقي المسلمين له، وقبولهم به.

كما آمل أن تساعد هذه الأبحاث في إثراء الحوار حول هذه المسائل، والمشاكل، فيما بين قيادات الحركة الإسلامية العالمية، بهدف حلها على أسس تزيد الحركة رشدًا وفاعلية، وتجمع كلمة فصائل هذه الحركة على قواسم مشتركة، وتساعد في ترسيخ وحدة الأمة.

ويأتي هذا الكتاب ثانيًا في أبحاثنا عن المسألة السياسية في الإسلام بعد كتابنا (نظام الحكم والإدارة في الإسلام).

ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لنشر الأبحاث الأخرى في هذه المسألة، وهو الموفق لكل خير، والمعين على كل طاعة، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه الذين اتبعوه بإحسان.

٢١ شوال سنة ١٤١١هـ

محمد مهدي شمس الدين

تمهيـــد

كلمة في المنهج

أولاً: إن مسألة الحكم في الإسلام - باعتباره مشروعًا للتطبيق على هذا المجتمع الإسلامي أو ذاك - قد بُحثت في العقود الأخيرة، من قبل كثير من الإسلاميين: فقهاء ومجتهدين وعلماء دين ومفكرين، لأجل «أسلمة المجتمع» تنظيمًا وحضارة على قاعدة الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي، وعلى نهج ما يسمى «السلفية» تارة، و«الأصولية» أخرى.

والهدف المنشود هو إعادة صياغة وتركيب المجتمع، وفقًا للفقه الإسلامي كما انتهى إليه تطوره في مجالاته - غير العبادية المحضة - المتعلقة بقضايا المجتمع السياسي، وعلاقاته الداخلية، والخارجية، والأسرة، وإقامة حكم سياسي إسلامي يحقق هذا الهدف في المجتمع، ويحميه، ويعيد الحياة والفاعلية إلى المشروع الحضاري الإسلامي.

وهذا هو التيار التاريخي في الحركة الإسلامية المعاصرة التي تلتقي عليه كل أحزابها وتجمعاتها على ما بينها من تنوعات مذهبية، أو تفرضها خصوصيات في هذا المجال المحلي الوطني، أو القومي، أو ذاك، يجمعها الاسم الذي اخترعه

الغربيون لها، وهو «الأصولية الإسلامية»، وهي تسمية تشي بجهلهم للإسلام، كما تشي بالرغبة في اعتبار هذه الحركة شذوذًا عن إسلام المجتمعات الإسلامية، والأنظمة الإسلامية، كما يتضمن الرغبة في حمل هذه المجتمعات والأنظمة على رفض هذه الحركة ومطاردتها، بدل أن تتفاعل معها، ولهذا الكيد وأساليبه قصة أخرى.

وقد بلغ هذا التيار ذروته العليا، وحقق إنجازه الأعظم، في الثورة الإسلامية الإيرانية، وتأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ثانيًا: وبُحثت مسألة الحكم في الإسلام، من قبل باحثين مسلمين منفتحين على الإسلام، مستجيبين لندائه، باعتباره مشروعًا سياسيًّا، حضاريًّا، للأمة الإسلامية، ولهذا الشعب المسلم، أو ذاك.

ويلح هؤلاء الباحثون على الدعوة إلى إعادة النظر في الفقه الإسلامي باعتباره مشروعًا لصيغة مجتمعية، أو إعادة النظر في بعض مفردات نظام الحكم- كما يفهمه كل فريق من هؤلاء - أو إعادة النظر فيهما معًا[1]، منطلقين في ذلك من دعواهم إلى ضرورة «تحديث الإسلام»، بحيث يستدعي تطبيقه أقل قدر ممكن من التغيير في تكوين ملامح مجتمعات المسلمين المعاصرة التي تحمل

(١) راجع نماذج من هذه الآراء وغيرها في «حوار حول تطبيق الشريعة الإسلامية» مجلة «منبر الحوار» العدد ١٣، ربيع ١٩٨٩م - ١٤١٠هـ.

سمة الحضارة الحديثة، وأقل قدر من التمايز عن المجتمعات الحديثة الغربية، أو الشرقية.

ثالثًا: وبُحثت هذه المسألة من قبل باحثين مسلمين متغربين، يقفون من الإسلام موقفًا متحفظًا نقديًا – باعتباره مشروعًا سياسيًّا، حضاريًّا، لهذا الشعب المسلم، أو ذاك – حسب انتماءاتهم الوطنية، أو القومية – لاعتقادهم أو شكهم في أن الإسلام إذا تحول إلى صيغة دون التجانس مع العالم الآخر، وإن كان كثير من هؤلاء لا يرون ضيرًا في التزام المسلم، في حياته الخاصة، بالشرع الإسلامي، وفيهم من يعارض ذلك أيضًا.

رابعًا: وبحثت مسألة الحكم من قبل باحثين غير مسلمين (مستشرقين وغيرهم)، يقفون من الإسلام، ومن الحكم الإسلامي وإقامته في هذا المجتمع الإسلامي، أو ذاك، موقفًا يتراوح بين التحفظ والحذر الشديد، وبين العداء. وهو موقف، يبتني دائمًا أو في كثير من الحالات، على الأحكام الخاطئة، وسوء الفهم ولا يخلو، في كثير من الأحيان، من سوء النية.

وكثيرون من هؤلاء، كالفئة الثالثة المتقدم ذكرها، ينكرون بصورة قاطعة وجود أي مفهوم للدولة والحكومة في الإسلام، ونسبوا إلى الإسلام في هذا الشأن جملة من الافتراءات والأباطيل تشوِّه الحقائق الموضوعية الراسخة في المعتقد الإسلامي، وفي الشريعة الإسلامية.

لقد بحثت هذه الفئات مسألة الحكم في الإسلام من زوايا متنوعة حسب الصورة التي تحملها كل فئة منها عن الإسلام، وعلاقتها به، وموقفها منه، ولكن أبحاثها ودراساتها تشترك - في حدود اطّلاعنا - في خطأ منهجي كبير، سواء في ذلك دراسات الملتزمين بالإسلام، والمتعاطفين معه، أو دراسات المتحفظين من الإسلام، والمعادين له.

وهذا الخطأ المنهجي هو: أن هذه الدراسات تنطلق لبحث مسألة الحكم في الإسلام، بعد وفاة النبي ﷺ عند أهل السنة، وبعد غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام، عند الشيعة الإمامية، من نصوص في الكتاب والسنة، اعتبرها الدارسون متعلقة بمسألة الحكم مباشرة، وتعاملوا معها باعتبارها نصوصًا قائمة بنفسها، تتضمن صيغة تشريعية منفصلة عن سائر مبادئ ومفردات العقيدة الإسلامية، ومجالات الشريعة الإسلامية.

كما أن هذه الأبحاث والدراسات تنطلق من التجربة التاريخية للإسلام في الحكم، في عهد النبي ﷺ، والخلفاء الراشدين، والعهود التالية.

ويرى الإسلاميون في هذه النصوص، وهذه التجربة، دلالة على تشريع الحكم في الإسلام، وعلى وجوب إقامة الحكم الإسلامي في كل زمان ومكان، بينما لا يرى فيها غير الإسلاميين، من مسلمين وغيرهم، هذه الدلالة، ولو سلموا

بذلك فإنهم يرون فيها صيغة مرحلية اقتضاها زمان مضى، وظروف تبدلت، ولا بد من العدول عنها إلى صيغة معاصرة أكثر ملاءمة للزمان والأحوال.

ويقوم هذا المنهج لدى الإسلاميين على مسلَّمة فكرية - تعتبر عندهم بديهية: إن المسلمين في المجال الوطني، أو القومي، لابد أن يكون نظام حكمهم إسلاميًّا.

بينما المسلَّمة البديهية وفقًا لهذا المنهج هي: إن كل شعب مسلم، على المستوى الوطني، أو القومي، يجب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه، ويضمنان سلامته وتقدمه، أما أن يكون هذا النظام، وهذه الحكومة، إسلاميين، فقضية غير مسلَّمة، وغير بديهية، كما هو الشأن في أي مجتمع سياسي معاصر آخر خارج العالم الإسلامي، فكما أن المجتمع السياسي (البريطاني)، أو (الأمريكي) مثلاً، أو غيرهما، لابد أن يكون له نظام حكم وحكومة، يمكن أن تكون تارة اشتراكية عمالية، وأخرى رأسمالية محافظة، مع التزام المجتمع في تكوينه ونهجه العام بالديمقراطية التي تلتزم باحترام قواعدها وأصولها كل حكومة تتولى السلطة، فكذلك المجتمع السياسي الإسلامي يمكن أن يستمر مسلمًا في تكوينه ونهجه العام، ويكون قابلاً لأي نظام لا يتنافى مع الإسلام باعتباره عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلاميًّا، فالمهم هو استمرار الإسلام في الأمة، واستمرار الأمة مسلمة موحدة.

والمنهج المتبع غالبًا، لا ينهض بإثبات دعوى الإسلاميين على نحو مقنع، قاطع للجدل، في هذه المسألة المبدئية. والنصوص المعتمدة لا تستطيع أن تجيب على التساؤلات الكثيرة المثارة حول ضرورة قيام حكم إسلامي بهذه الصيغة، أو تلك، من الصيغ المتداولة؛ لأن الإسلام - كتابًا وسنة - لم يتضمن قسمًا خاصًّا بمسألة الحكم والنظام السياسي، منفصلاً عما عداه من مسائل وقضايا العقيدة والشريعة - بعد وفاة النبي ﷺ عند أهل السنة، وبعد غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام عند المسلمين الشيعة.

ومن هنا كان ما يلاحظ كثيرًا في الكتابات الإسلامية حول هذه المسألة تجاه التساؤلات المشككة والناقدة التي يثيرها ممثلو الاتجاهات غير الإسلامية الذين أشرنا إليهم: إن الموقف الذي يواجه به الإسلاميون تساؤلات هذه الاتجاهات موقف دفاعي، يلوذ غالبًا بالتبرير بأن مسألة الحكم السياسي هي تشريع إلهي، وتكليف شرعي غير قابل للأخذ والرد، معتمدين على نصوص غير مسلَّمة الدلالة على المدعي.

وهذا المنهج يجعل من مسألة المجتمع السياسي القائم على أساس الإسلام، والدولة الإسلامية، والنظام الإسلامي، والحكومة الإسلامية، ومسألة الحكم برمتها، قضايا غيبية تعبُّدية محضة. وهذا ما يضعف موقف الإسلاميين من فقهاء، وعلماء دين، ومفكرين، في مواجهة الأطروحات الأخرى.

ومن الأمور الواضحة عند كل فقيه مستنير، متبحر، أن مسائل الحكم، والولاية، والمعاملات، والأحكام المتعلقة بسير المجتمع وتنظيمه، أمور بعيدة كل البعد عن التعبد المحض.

الصحوة الإسلامية، ومشكلاتها

وقد انعكس على مسألة الحكم الإسلامي من الناحية النظرية، وعلى الدعوة إلى إقامة الحكم الإسلامي، على المستوى العملي السياسي، الموقف العدائي غير الموضوعي، وغير العلمي، الذي اتخذته قيادات العالم الغربي، الفكرية والسياسية، من «الصحوة الإسلامية»، على مستوى الوعي والسلوك في العالم الإسلامي، وما تركته من تأثير على المواقف التي اتخذتها الجماعات والتنظيمات الإسلامية، من القضايا السياسية المطروحة، والأنظمة الحاكمة، وهو ما سماه الإعلام الغربي «الأصولية الإسلامية».

إن هذا الموقف منطلق من عداء دفين وتاريخي للإسلام والمسلمين، ومن حرص القوى العظمى - (الأمبريالية) الغربية والأمريكية خاصة - على الاستمرار في تحكّمها الاقتصادي، والسياسي، والثقافي، في العالم الإسلامي بهدف استلحاقه واستتباعه. وهذا ما يجعل (الأمبريالية) وسائر القوى العظمى، تواجه بالعداء والكيد كل محاولة للانبعاث، واستعادة الذات، وامتلاك المصائر.

وقد ساعد (الأمبريالية) على ترويج موقفها ونهجها في العالم، وبين المسلمين، وتوظيفها في التعبئة النفسية، والفكرية، والسياسية، ضد أطروحات إقامة الحكم الإسلامي، بعض الأخطاء التي ارتكبها الإسلاميون في عملهم السياسي، ومسلكهم تجاه الأحداث، ومواقفهم من الجماعات الأخرى، من مسلمين، وغير مسلمين.

هذه المواقف والمسلكيات التي اتسمت - في بعض الحالات - بالفجاجة، والتسرع، وسوء التقدير، فضلاً عن أسلوب العنف الذي استخدم في بعض الحالات، هي ما أتاح لأعداء الحركة الإسلامية أن يقدّموا للعالم هذه الوقائع والمواقف على أنها هي النموذج الذي سيكون عليه المجتمع الإسلامي، والحكم الإسلامي (الأصولي)!

عودة إلى مسألة المنهج

بعد هذا الاستطراد، نعود إلى كلامنا عن المنهج في بحث مسألة الحكم في الإسلام، فنعيد القول بأن الخطأ في المنهج هو الذي أدى إلى ظهور بعض الثغرات في الأبحاث حول مسألة الحكم الإسلامي.

وفي تقديرنا إن المنهج الأكثر سدادًا ودقة، في هذه المسألة، هو الذي يقضي بدرس قضايا المجتمع السياسي، والدولة، والنظام، والحكومة في الإسلام، على

أساس أن تشريعاتها مندمجة في النسيج المتلاحم لكليات ومفردات العقيدة والشريعة في الإسلام، ملابسة لكل مبدأ، وقاعدة، وحكم، فيهما.

فقضية الحكم ليست قسمًا من أقسام الشريعة الإسلامية، وفصلاً من فصولها، و(بابًا) من أبوابها، وإنما هي (طبيعة) فيها، و(نتيجة) لها، و(سمة) فيها، تتولد منها تولّد الثمرة من الشجرة، والضوء من الشمس.

وعلى هدي هذا المنهج تظهر النصوص، والقواعد، ذات العلاقة بالمسألة السياسية الإسلامية، بكامل دلالتها وأبعادها، ويظهر تكاملها وترابطها فيما بينها، وفيما بين سائر كليات ومفردات العقيدة والشريعة، وفيما بينها وبين سائر مبادئ، وقواعد، وأحكام الشريعة الإسلامية، وتظهر قوة وصلابة الرؤية السياسية الإسلامية من جهة، ومرونتها من جهة أخرى. ويظهر ثباتها من جهة، وقابليتها لاستيعاب المتغيرات من جهة أخرى.

ونُقدّر أن ما ورد في السنة النبوية الشريفة المروية عن النبي ﷺ، وعن أئمة أهل البيت المعصومين - عليهم السلام، في شأن «من مات ولم يعرف إمام زمانه...»، يعبر عن هذه الحقيقة التي ذكرناها، واعتبرنا أنها في أساس منهج البحث عن مسألة الحكم في الإسلام.

فمن ذلك الحديث المشهور المستفيض المروي عن النبي ﷺ: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية»[(١)].

ومن ذلك رواية (الحارث بن المغيرة)، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قال رسول الله ﷺ: من مات ولا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية؟ قال: نعم. قلت: جاهلية جهلاء؟ أو جاهلية لا يعرف إمامه؟ قال: جاهلية كفر، ونفاق، وضلال»[(٢)].

ورواية (مسلم) في (صحيحه)، عن عبد الله بن عمر، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: من خلع يدًا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية»[(٣)].

ورواية (أحمد بن حنبل) في (المسند)، قال:

«قال رسول الله ﷺ: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية»[(٤)].

ورواية (محمد بن مسلم)، عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: «كل من دان الله عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه، ولا إمام له من الله، فسعيه غير مقبول، وهو ضال

---

(١) النووي، رياض الصالحين، ص ١٦٤ (طبع مصر سنة ١٣٤٤هـ)، وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.
(٢) وسائل الشيعة، ١٨ / ٥٦٧، الحدود والتعزيرات، حد المرتد، الباب ١٠.
(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة.
(٤) المسند، ٤ / ٩٦. ورواه البخاري، أبواب الفتن، باب ٢. ورواه (مسلم) في الباب المذكور أعلاه، «من كره من أميره شيئًا فليصبر عليه، فإنه من خرج من السلطان شبرًا، مات ميتة جاهلية».

متحير، والله شانئ لأعماله..» إلى أن قال: «وإن مات على هذه الحال، مات ميتة كفر، ونفاق».

«واعلم يا محمد! إن أئمة الجور وأتباعهم، لمعزولون عن دين الله، قد ضلوا وأضلوا...»[1].

ومن ذلك رواية (زرارة)، عن الإمام الباقر عليه السلام أيضًا، قال: «.. ذروة الأمر، ومفتاحه، وسنامه، وباب الأشياء، ورضى الرحمن، الطاعة للإمام بعد معرفته...»[2].

ومن ذلك رواية (المفضل بن عمر)، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه كتب إليه كتابًا فيه:

«إن الله لم يبعث نبيًّا قط، يدعو إلى معرفة الله، ليس فيها طاعة في أمر، ولا نهي، وإنما يقبل الله من العباد بالفرائض التي افترضها الله على حدودها، مع معرفة من دعا إليه».

«ومن أطاع، وحرَّم الحرام، ظاهره وباطنه، وصلى، وصام، وحج، واعتمر، وعظَّم حرمات الله، ولم يدَعْ منها شيئًا، وعمل بالبر كله، ومكارم الأخلاق كلها،

(١) وسائل الشيعة، ١/ ١٤٤، أبواب مقدمة العبادات، باب ٢٩، ح ١٨.
(٢) المصدر نفسه، ١/ ٩١.

وتجنب سيئها، وزعم أنه يحل الحلال، ويحرم الحرام، بغير معرفة النبي ﷺ لم يحل لله حلالاً، ولم يحرم له حرامًا.

«وإن من صلى، وصام، وحج، واعتمر، وفعل ذلك كله، بغير معرفة من افترض الله عليه طاعته، فلم يفعل شيئًا من ذلك..» إلى أن قال: «وإنما ذلك كله يكون بمعرفة رجل منَّ الله على خلقه بطاعته، وأمر بالأخذ عنه»[١].

إن هذه النصوص لا يمكن أن تُفهم على وجه صحيح إلا على ضوء ما ذكرنا، فإن معرفة إمام الزمان، وموالاته، وطاعته - وهي تعابير عن الالتزام السياسي بالسلطة الشرعية الإسلامية - أمور تدخل في صحة واستقامة الالتزام كله؛ لأن مسألة الحكم دخيلة في تركيب الشريعة الإسلامية بكاملها. فمع فقدان هذا الالتزام يكون ثمة خلل عميق لا ينحصر في مسألة الحكم، وإنما يسري في جميع وجوه الحياة للمسلم.

وإلا، فلماذا تكون ميتته جاهلية؟ ولماذا لا يقبل له عمل؟ إذا كانت مسألة الحكم قسمًا من الشريعة في مقابل أقسام أخرى، وبابًا من أبوابها، وفصلاً من فصولها، فإنه في هذه الحال يستقيم عمله في سائر وجوه حياته، وإن لم يستقم في مسألة الحكم، إذ لا علاقة تكاملية، أو تفاعلية، بين قسم وقسم، أو باب وباب، كما لو صام ولم يصلِّ، أو صلَّى يومًا ولم يصلِّ يومًا أو صلى فريضة، وترك

---

(١) المصدر نفسه، ١/ ٩٥.

أخرى، ونظائر ذلك، ففي جميع هذه الأمثلة لا تؤثر المعصية على الطاعة، ولا تمحو السيئة الحسنة. وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعۡتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمۡ خَلَطُواْ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة/ ١٠٢].

ولكن مسألة الحكم على خلاف ذلك، فهي من قضايا العقيدة والشريعة معًا، وهي تلابس وتمازج كلاًّ منهما، ومن هنا، كان الإخلال بها يجعل ميتة المسلم جاهلية، ويجعل أعماله فاقدة لركن من أركانها.

وقضية الحكم، بما هي من قضايا العقيدة، ليست قضية غيبية تعبُّدية، وإنما هي قضية عقلية موضوعية، تتصل بالبعد السياسي - الاجتماعي للإسلام، كما تتصل بالبعد التعبّدي الفردي، أو السلوك الفردي المعيشي في الإسلام بالنسبة إلى المسلم، كما تتصل بالبعد المجتمعي للإسلام باعتباره دين الجماعة، وباعتبار نظام الواجبات الكفائية فيه، على ما سنفصله في بعض أقسام هذا البحث.

ويظهر على هدي هذا المنهج أن كثيرًا مما لم يعتبره الفقهاء والمفسرون آيات أحكام هو آيات أحكام وضعية سياسية، أو تنظيمية. وكأن سلفنا الصالح - رضوان الله عليهم وجزاهم خير الجزاء على ما قدّموا من جهد - قد اعتبروا آيات الأحكام، وصنفوها على نهج التبويب الفقهي الذي درجوا عليه في مؤلفاتهم الفقهية، ففاتهم النظر في كثير من الآيات التي تتضمن أحكامًا وضعية سياسية، أو تنظيمية.

وسنحاول في هذا البحث أن ندرس (المسألة السياسية في الإسلام) من وجوهها الهامة كافة، على هدي هذا المنهج، ومن الله تعالى نستمد العون والتوفيق، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وصحبه الذين اتبعوه بإحسان.

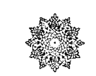
محمد مهدي شمس الدين

عصر السبت: ٦ ربيع الثاني ١٤١٠هـ

٤ تشرين الثاني ١٩٨٩م

القسم الأول

الأساس النظري على مستوى التشريع



الفصل الأول: الإسلام كلٌّ واحد

الترابط الداخلي، والتفاعل بين مستويات وأطر الشريعة والعقيدة

إن درسًا عميقًا للعقيدة الإسلامية، والشريعة الإسلامية، يستكشف العلاقات الداخلية، بين جزئيات ومفردات العقيدة، ومع مبادئها وقواعدها الكلية، والعلاقات بين العقيدة والشريعة، هو درس ضروري للفقيه والمفكر المسلمَيْن.

إن هذا الدرس يكشف عن ترابط وثيق، عملي وتفاعلي، بين جميع كليات وجزئيات العقيدة والشريعة الإسلاميتين. ويكشف نتيجة لهذا الترابط عن بناء نظري كامل متكامل، في خطوطه ومبادئه العامة الكلية، ومفرداته وجزئياته التفصيلية، بحيث يكوّن كلاً واحدًا، يؤثّر أي حذف، أو تجاهل لمبدأ من مبادئه، أو تفصيل من تفصيلاته الثابتة، على التماسك والهيكلية العامة برُمَّتها.

وقد نبهنا إلى هذه الحقيقة العظيمة المعجزة في الإسلام في كتابنا (بين الجاهلية والإسلام) قبل ما يقرب من عشرين عامًا؛ حيث قلنا في فصل (الحرية والمسؤولية الشخصية) من هذا الكتاب:

«أستطرد هنا لأشير إلى أن مما يجب أن يكشف النقاب عنه هو البناء الهيكلي الكامل، وبأقصى ما يستطاع من التفصيل، للدين الإسلامي في مبادئه العامة، وعقيدته، وشريعته، وأخلاقياته، وتوضيح العلاقات المتفاعلة بين هذه المكوّنات للدين الإسلامي الحنيف، فإن ذلك إذا تم فسينكشف للناس منه أمر عظيم من إعجاز الله سبحانه وتعالى في هذا الدين.

«وما كتب حتى الآن في هذا الموضوع الشريف - في حدود ما اطّلعت عليه - لا يتعدّى الإشارات البسيطة السريعة. أسأل الله تعالى أن يقيّض لهذا الأمر من ينجزه، وأن يعطيني فسحة من العمر، وتوفيقًا، لإنجازه»[1].

الشاهد القرآني

وقد ورد في القرآن الكريم ما يدل على هذه الحقيقة في آيات عدة منها:

(١) قوله تعالى: ﴿.... أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة/ ٨٥].

فإن الله تعالى قد أنكر على هؤلاء القوم اتباعهم المنهج الانتقائي في موقفهم من دين الله، وحذَّرهم من الخزي في الدنيا، ومن أشد العذاب في الآخرة، إذا أصروا على اتباع هذا المنهج التجزيئي للدين؛ لأنهم بذلك يخرجون عن الدين.

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية والإسلام، ص ١١٠، منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت.

(٢) قوله تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ كُلِّهِۦ وَإِذَا لَقُوكُمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِ﴾ [آل عمران/ ١١٩].

فإن الله تعالى قد جعل المؤمنين بالكتاب كله ملزمين بأن تكون مواقفهم العملية منسجمة مع إيمانهم، إذ بذلك يتكامل الإيمان في نفسه، ويتكامل في توجيه الحياة العملية، وبذلك تكون حياتهم تعبيرًا عن تكامل وترابط الإسلام في كلٍّ واحد.

مغزى الارتداد بإنكار الضروري

وحقيقة أن الإسلام «كلٌّ واحد» تظهر في الحكم بارتداد المنكِر لضروري من ضروريات الإسلام، إذا لم يكن الإنكار عن شبهة. وهو ما دلت عليه روايات كثيرة[١]، وصرح به كثير من فقهاء المسلمين[٢]، واعتبره علماء الكلام من البديهيات.

فإن هذه المسلَّمة العقيدية والفقهية (كفر منكر الضروري) لا يمكن أن تفهم على وجه صحيح إلا من زاوية أن الإسلام (كلٌّ واحد) مترابط متشابك الأجزاء،

(١) وسائل الشيعة، ١/ ٢٠ – ٢٧، أبواب مقدمة العبادات، باب ٢، الأحاديث ٢ و١٠ و١١ و١٥ و١٨.

(٢) قال الشيخ في (النهاية، ٧١١ و٧١٣): «من شرب الخمر مستحلاً لها حل دمه.. ومن استحلّ الميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير، ممن هو مولود على فطرة الإسلام، فقد ارتد بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بالإجماع». وإلى هذا ذهب السيد ابن زهرة في (الغنية) في بحث الردة، والمحقق في (الشرائع) و(الإرشاد)، وظاهر عبارة (كشاف الغطاء)، أن المسألة إجماعية حيث عبَّر عن الحكم بالكفر، حتى مع احتمال الشبهة، بأنه (مذاق الأصحاب).

وليس (مجموع أمور)، ومن ثم فإنكار جزء منه، أو تفصيل فيه، يؤدي إلى إنكار – ولو غير مباشر – للجميع. فإن الوحدة الداخلية تنهار بالإنكار للضروري فيه. ويستدعي إنكار الضروري إنكار ما يلازمه من ضروريات وغيرها، وهي تستلزم ضروريات أخرى يسري إليها الإنكار، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الإنكار لأعظم الأحكام الشرعية حرمة أو أهمية كالأمور التي بني عليها الإسلام، وبين أن يكون دون ذلك من أحكام الله التي ثبت بالضرورة أنها من شرع الله.

ومن هنا فتعليل الفقهاء والمتكلمين لسبب الكفر بإنكار الضروري، بأنه تكذيب للنبي ﷺ، لا يعني أنه إساءة وإهانة للرسول ﷺ، وإنما يعني أنه إنكار للنبوة، من حيث إنها تبليغ للإسلام عن الله، باعتباره كلاً واحدًا.

ولعل عبارة (مجمع البرهان) المحكية في (مفتاح الكرامة) تومئ إلى هذه الحقيقة؛ حيث قال: «المراد بالضروري الذي يكفر، ونكره الذي ثبت عنده يقينًا كونه من الدين ولو بالبرهان، ولو لم يكن مجمعًا عليه، إذ الظاهر إن دليل كفره هو إنكار الشريعة، وإنكار صدق النبي ﷺ مثلاً في ذلك الأمر..».

فإن قوله: «.. إن دليل كفره هو إنكار الشريعة...» يومئ إلى ما ذكرنا.

وهذه المسلَّمة العقيدية، والفقهية، هي التعبير الفقهي الكلامي عن الآية المباركة: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ...﴾.

ومما يؤكد هذا ما ورد في رواية (عبد الرحيم القصير)، عن أبي عبد الله عليه السلام في السؤال عن الإيمان ما هو، فكتب إليه: «... والإيمان هو الإقرار باللسان، وعقد في القلب، وعمل بالأركان، والإيمان بعضه من بعض...»(١).

نظرة أولية جزئية

تمهيد

مما يجب أن يلاحظ هنا أنه لم يرد في أصل الشريعة تقسيم أحكامها إلى عبادية، ومعاملية، وسياسية، وما إلى ذلك مما جرى عليه المصطلح الفقهي، وبني عليه التبويب الحديثي والفقهي.

لقد كان التشريع ينزل على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ويتكامل، ليصوغ حياة الإنسان كلها بكل ما لها من أبعاد، فينزل القرآن وتنزل السنة، وفيهما - في نص واحد - حكم شرعي لما اصطلح عليه باسم (العبادة)، وحكم شرعي لما اصطلح عليه (المعاملة)، وحكم تنظيمي أو سياسي، وكلها تتواشج(٢) فيما بينها بعلاقات

(١) أصول الكافي، ٢/ ٢٧. راجع الملحق الأول في نهاية هذا الكتاب.
(٢) تتواشج: تتداخل. (هذا الهامش يشير إلى إضافة مراجعي مكتبة الإسكندرية للنص الأصلي للكتاب، وسوف يستعمل الرمز (م) لاحقًا للإشارة إلى ذلك).

من داخلها، وتتركز - متواشجة - على موضوع واحد هو الإنسان المسلم، فردًا، وجماعة، وأمة.

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم أن الله تعالى قرن الإيمان به - وهو التزام قلبي تعبيره المباشر في العبادة المحضة - بالجهاد في سبيل الله بالأموال، والأنفس، وهو عمل سياسي مادي يتصل بالمجتمع السياسي ومضمونه العقيدي، والثقافي، والاقتصادي، ودوره الإقليمي والعالمي. وهذا وذاك يتصلان اتصالاً عمليًّا سببيًّا بالمصير الأُخروي للمسلم، وهو النجاة في الآخرة، والفوز برضوان الله، رزقنا الله إياه.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ . تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ . يَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡ وَيُدۡخِلۡكُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةٗ فِي جَنَّٰتِ عَدۡنٖۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ . وَأُخۡرَىٰ تُحِبُّونَهَاۖ نَصۡرٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتۡحٞ قَرِيبٞۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الصف / ١٠-١٣].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٌ أَنۡ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَجَٰهِدُواْ مَعَ رَسُولِهِ ٱسۡتَـٔۡذَنَكَ أُوْلُواْ ٱلطَّوۡلِ مِنۡهُمۡ ﴾ ﴿ لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ جَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ ﴾ [التوبة / ٨٦-٨٨].

ومن أجل تكوين فكرة أولية، جزئية ومحدودة، عن حقيقة: إن الإسلام كلٌّ واحد - لا تغني عن الدراسة التحليلية الشاملة - نلاحظ أن التشريع الإسلامي يتشخص في ثلاثة أطر عامة، هي:

(١) تشريعات للفرد المسلم.

(٢) تشريعات للأسرة المسلمة.

(٣) تشريعات للجماعة والمجتمع المسلم.

ولدى التأمل في تشريعات كل إطار، فإننا نجده يلابس الإطارين الآخرين، ويتداخل معهما في جميع مستوياته وأبعاده، فلا تكاد تجد حكمًا للفرد بمعزل تام عن التكاليف المتعلقة بالجماعة والمجتمع، ولا تكاد تجد حكمًا للجماعة والمجتمع ليس للفرد علاقة به، ولا تكاد تجد حكمًا من أحكام الأسرة معزولاً عن أحكام الفرد والجماعة.

١- تشريعات الفرد المسلم

(أ) الجانب العبادي المحض:

من تشريعات الفرد المسلم ما يتصل بالجانب العبادي التعبدي المحض لله تعالى. وهو تعبير عملي، مادي، مباشر، عن عقيدة التوحيد لله تعالى، والاتباع للنبي ﷺ نتيجة للإيمان بالنبوة.

وذلك من قبيل الصلوات المفروضة، وصلاة النافلة، وحج الإسلام، وحج النافلة، وصوم شهر رمضان، وصوم النافلة، وصوم الكفارة، وما رغَّب الله تعالى فيه، وحضَّ عليه، من النوافل في هذه العبادات، من تلاوة القرآن، والدعاء، والذكر، والتسبيح، وما يتصل بكل ذلك من شؤون الطهارة الشرعية، والنظافة، واللباس، والزينة، وغيرها.

إن شروط ومقدمات هذه العبادات تلابس أحكامًا تتصل بالزمان والمكان، ونوع علاقة المسلم بالمكان، والماء، والتراب، والثياب، والسفر، والحضر، وحاجات الآخرين إلى المال، والطعام، والشراب، وغير ذلك.

وفي هذا الشأن العبادي المحض وما يتصل به، وغيره، نلاحظ أن الشارع المقدس قد لاحظ أمورًا تتصل بسلامة البيئة، ونظافة المدن والتجمعات السكنية فيما وجه إليه المسلم من آداب التخلي، بأن لا يبول أو يتغوط في شطوط الأنهار، أو في فيء النزال (محطات استراحة المسافرين)، والحدائق العامة، والمنتزهات، ولا في مساقط الثمار، وتحت الأشجار المثمرة في البساتين، والمزارع، وغيرها، ولا في جادة الطريق، ولا في مورد مياه، ولا في جاري المياه، أو راكدها، ولا في الحمام (حيث البركة التي ينظف فيها المستحمون أجسامهم)، والتوجيه الوارد بشأن ترك القمامة في البيت، ونظافة الشوارع وأفنية البيوت[١].

(١) وسائل الشيعة، ١ / ٢٢٨ – ٢٣١، أحكام الخلوة، الباب ١٥، وص ٢١٢ – ٢١٣، الباب ٢، ح ١، و١١ / ٢٧٢ – ٢٧٤، جهاد النفس، باب ٤٩، ح ١٤ – ١٧، وصفحة ٢٧٥ – ٢٧٦، ح ١.

ولا تختص هذه التشريعات بالطهارة الصلاتية، وإنما هي عامة مطلقة لجميع حالات المسلم، ولكن الفقهاء والمحدِّثين ذكروها - في السنة والفقه - في أبواب الطهارة لصلتها بالعبادة الصلاتية.

وينبغي الإشارة هنا إلى التكاليف الشرعية المتصلة بعلاقة المسلم بالبيئة عمومًا، وعلاقته بالطبيعة.

ومن ذلك: حماية الحياة الحيوانية في الطبيعة بالنهي عن صيد اللهو، وتقييد الصيد لأجل إشباع الحاجة إلى الطعام، بقيود تمنع من استنزاف الحياة الحيوانية.

فمن ذلك: ما روي من أن النبي ﷺ أرسل الصحابي المشهور (ضرار بن الأزور) إلى منع الصيد من (بني أسد)[(١)].

وما روي من أن الإمام عليًّا عليه السلام نهى عن صيد الحمام في الأمصار، ورخص في صيدها بالقرى)[(٢)].

ومن ذلك: نهي النبي ﷺ عن أكل لحوم الحمر الأهلية، لئلا تنقرض، أو ينقص عددها مع الحاجة الماسة إليها في الحمل والتنقل. وهذا من النواهي الصادرة لبيان حكم تنظيمي ولايتي اقتضته مصلحة المجتمع، لا لبيان حكم

(١) الإصابة، ٢/ ٢٠٨ - ٢٠٩ (ترجمة ضرار بن الأزور).
(٢) من لا يحضره الفقيه، ٣/ ٣٢١.

إلهي ثابت في أصل الشرع؛ أي إن النبي ﷺ نهى عن ذلك باعتباره حاكمًا وقائدًا، ففي رواية عن الإمام الباقر عليه السلام، في جواب من سأله عن أكل لحوم الحمر الأهلية، قال: «نهى رسول الله ﷺ عنها يوم (خيبر)، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرَّم الله عز وجل في القرآن!»(١).

ومن ذلك: حماية الأحراش والغابات العامة، باعتبارها ملكية للدولة، أو للأمة، يمنع من التصرف بها بغير استئذان، كما يمنع التصرف الزائد على الحدود اللازمة للحاجة.

ومن ذلك: تحريم إفساد الطرق العامة المشتركة، بالتخريب، والأقذار، وغير ذلك من الأحكام، وحماية البنية المجتمعية كفرض الحجر الصحي، وتحريم إحداث الضجيج.

والأوامر في هذه الواجبات والمستحبات، هي أوامر شخصية تمامًا، وفي المصطلح الفقهي: واجبات ومستحبات عينية تعيينية. وكذلك النواهي بطبيعة الحال، نواهٍ شخصية تمامًا.

(ب) الجانب الحياتي:

ومن تشريعات الفرد المسلم ما يتصل بالجانب الحياتي من قضايا المأكل، والمشرب، والملبس، والمسكن، والأنشطة الاقتصادية المتصلة بها، والمتوقفة

---

(١) الكافي، ٦/ ٢٤٦.

عليها؛ مثل: التجارة، والزراعة، والحرف، والصناعات، والإجارات، وسائر أنواع المكاسب، وما تولده من أنشطة وعلاقات.

والتكاليف في هذا القسم، يتداخل فيها التكليف الشخصي الخاص (الواجب العيني التعييني)، مع التكليف العام الذي يتصل بالمجتمع: (الواجب الكفائي).

فما كان مما يتوقف عليه انتظام حياة الفرد نفسه، وتقتضيه ضرورته، يكون واجبًا شخصيًّا عليه، وما زاد عن ضرورته، وتوقف عليه توفير الكفاية، أو الضرورة للجماعة، أو للمجتمع، يكون واجبًا شخصيًّا، ذا طابع عام، وهو ما اصطلح عليه الفقهاء بـ «الواجب الكفائي».

والوجوب الكفائي سنخ من التشريع يتفرد به الإسلام وحده - فيما نعلم - من بين الشرائع كلها، وهو تشريع عام، تترتب على التقصير في امتثاله مسؤولية شخصية.

(ج) الجانب المجتمعي:

ومن تشريعات الفرد المسلم ما يتعلق برابطته - بما هو فرد مسلم - بالأفراد المسلمين الآخرين، بالعنوان العام لهم، أي بما هم مسلمين فقط، أو بعناوين أخرى مضافة إلى هذا العنوان العام كالأرحام، والجيران، والقوم، والمجتمع.

وهذه التشريعات هي واجبات التعاون والبر، وحرمة الإيذاء والإضرار، والإزعاج، والقيام بواجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتعامل، والتواصل، والتعايش بالمعروف والإحسان، وسائر ما يتعلق بآداب وواجبات المعاشرة ومحرماتها، مثل إصلاح ذات البين، والسعي في حوائج الناس، والقول للناس حسنًا، وتحريم الغيبة، والنميمة، والقذف، والكذب، وشهادة الزور، والغش، وما إلى ذلك[١].

هذه هي الجوانب التي تظهر فيها التشريعات الموجهة إلى الفرد المسلم.

وهذه واجبات ومحرمات شخصية. وقد يلابس بعضها (الوجوب الكفائي) الذي يدمج تكاليف المجتمع بتكليف الأفراد، وبالعكس.

دمج التكاليف المتنوعة، وتداخلها، وتكاملها

هذا الدمج بين الفرد والجماعة، وشؤون الفرد، وشؤون الجماعة، لا يختص بالمجال الحياتي للفرد، وعلاقته - باعتباره فردًا وحيدًا متوحدًا، لو لم يكن في العالم غيره، لكان مكلفًا - بالأفراد الآخرين - باعتبار كل واحد منهم فردًا وحيدًا متوحدًا، لو لم يكن في العالم غيره، لكان مكلفًا - والجماعة باعتبارها جماعة ذات شخصية معنوية عامة، تذوب فيها خصوصيات الأفراد، وذلك عن

(١) لم يوضع باب خاص لهذا القسم من التكاليف الشرعية في تصنيف الحديث والفقه الذي درج عليه المؤلفون. ومفردات هذا القسم منتشرة في أبواب كثيرة؛ منها: أبواب المعاشرة والسفر، وأبواب آداب البيع والنكاح، والقضاء والحدود والجنايات، ومنها ما يتصل بالمساكن وبنائها، وما يحفر فيها وحولها من آبار ومصارف للنفايات، وحريم المنزل، وغيره، وحرمات المساكن، والمسائل المتعلقة بالضجيج.. وغير ذلك مما يجده المتتبع.

طريق هذا الإبداع التشريعي العظيم المتمثل بالتداخل، والترابط، والتكامل - على جميع المستويات تقريبًا - بين الوجوب العيني التعييني، وبين الوجوب الكفائي...

قلنا: إن هذا الدمج لا يختص بذلك، وإنما يتعداه ليشمل أشد شؤون الفرد شخصية، وخصوصية، ذاتية، وهو المجال العبادي المحض.

ففي حين أن الشارع المقدس حث ورغب في الشرع الإسلامي، المسلم على ممارسة عباداته التطوعية (النوافل)، من صلاة وصيام وصدقة، في السر، بحيث لا يطلع عليه عامة الناس[١] فقد شرع الله تعالى العبادات الكبرى في نظام العبادة الإسلامي، وهي واجبات عينية تعيينية، بحيث تؤدى في مظهر جماعي يدمج الأمة كلها في عبادة واحدة، وذلك من جهة توقيت العبادات بوقت واحد - كما في الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان - أو توقيتها بوقت واحد، ومكان واحد، كما هو الشأن في عبادة الحج، وصلاة الجمعة.

بل قد يقال: إن إقامة الصلاة اليومية جماعة تجب كفاية إذا أدى تخلف المكلفين عن حضور صلاة الجماعة إلى تعطيلها، كما ربما يستفاد ذلك من الأخبار المصرحة بأن رسول الله ﷺ همّ بإحراق قوم كانوا يصلون في منازلهم، ولا يصلون الجماعة، وما ورد في شأن جيران المسجد، وغير ذلك[٢].

---

(١) وسائل الشيعة، ١/ ٧٧، ٨٠ (كتاب الطهارة) الباب ١٧ وص ٧٤ - ٧٨، الباب ١٤.

(٢) وسائل الشيعة، ٥/ ٣٧٧، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١، ح ٢ و٧ و١٠، والباب ٢، وكتاب الشهادات، ما يعتبر في الشاهد، باب ٤١، والباب ٢، ح ٧ و٨ و٩. وج ١٨/ ١١٨ - ١١٩، الشهادات، باب ٤١، ح ١ و٢.

كما أنه قد يقال بوجوب الحج كفاية على من حج حجة الإسلام إذا حدث ما يؤدي إلى امتناع الناس عن الحج بنحو ترتب عليه تعطيل البيت الحرام، ومشاعر الحج. وربما يستفاد ذلك مما ورد من الروايات في أن الإمام يجبر الناس على الحج إذا تركوه، وإن لم يكن لهم مال أنفق عليهم من بيت المال[١].

بل إن الله تعالى يعلمنا في الإسلام، ويكشف لنا عن العلاقة التفاعلية التكاملية بين العقيدة والعبادة المحضة، وبين المسألة السياسية وتركيب المجتمع السياسي، وذلك كما يظهر في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران/ ٦٤].

بل إن الله تعالى علمنا في القرآن، وكشف لنا عن العلاقة السببية من جهة، والتفاعلية - التكاملية من جهة أخرى، بين عقيدة التوحيد، وبين خلافة الإنسان في الأرض.

فخلافة الإنسان في الأرض ليست مطلقة غير مشروطة، وإنما هي مشروطة بالتوحيد، وغير المؤمن بعقيدة التوحيد، لا يشمله مبدأ الاستخلاف.

وهذه الخلافة على قسمين: خلافة عامة، وخلافة خاصة.

---

(١) الوسائل، ٨/ ١٥ - ١٦، أبواب وجوب الحج، الباب ١٥، ح ١ و٢، والباب ٤.

أما الخلافة العامة: فهي مشروطة بالتوحيد وإعمار الأرض. ولا يخل بها ما يشوب التوحيد من شوائب، وما يلابس الإعمار من إفساد.

وأما الخلافة الخاصة - خلافة الاصطفاء: فهي خلافة الصالحين الموحدين المخلصين، والمصلحين المخلصين، الذين لا يشوب إصلاحهم إفساد «ولا يفسدون في الأرض بعد إصلاحها، ولا يَعْثَوْن في الأرض مفسدين»[١].

وقد فصلنا الكلام عن هذا الموضوع المهم، بصورة شاملة، في موضع آخر، فليراجع[٢].

٢- تشريعات الأسرة المسلمة

عبر كثير من الفقهاء عن عقد النكاح بأنه «عقد فيه شائبة العبادة»[٣].

---

(١) مقتبسة من آيات عدة في القرآن الكريم: [الأعراف/ ٥٦]، [الأعراف/ ٨٥]، [هود/ ٨٥]، [الشعراء/ ١٨٣]، [العنكبوت/ ٣٦] وغيرها. (ويمكن أن يستنتج من اشتراط الخلافة بالتوحيد، الحكم الخاص بالمشركين في باب الجهاد، واختلاف أهل الكتاب عنهم، بسبب عدم وجدانهم لشرط الاستخلاف).

(٢) راجع الملحق الثاني في نهاية هذا الكتاب.

(٣) هذا المعنى يستفاد من الأخبار الكثيرة - ولعلها متواترة - الواردة في الحث على الزواج، والترغيب به، وجعله قرينًا للكثير من الطاعات، ومكملاً للدين. وكذلك الأخبار الواردة في استحباب الصلاة والدعاء عند العزم عليه، وعند خطبة النكاح، وعند الدخول على الزوجة ومباشرتها. وهي مذكورة في أبواب مقدمات النكاح وآدابه في (وسائل الشيعة) وغيرها.

وقد ذهب (داود الظاهري) إلى القول بوجوب الزواج مطلقًا. وعن غيره وجوبه على خصوص من تاقت نفسه. وذهب بعض الفقهاء إلى وجوبه الكفائي، أي وجوب ما يقوم به النوع، حتى لو فرض كف أهل ناحية، أو مصر، عن النكاح، وجب على الحاكم إجبارهم عليه. وقد ناقش صاحب (الجواهر) في ذلك بما لا يرد أصل الدعوى، ونحن نرجح الوجوب الكفائي في بعض الحالات. ولبحث المسألة موضع آخر. راجع (جواهر الكلام، ٢٩/ ١٣ - ١٤). =

فالوضع الأسري في الشريعة الإسلامية ليس مجرد تعبير عن التزام قانوني بين الرجل والمرأة، وليس مجرد ارتباط عاطفي وأدبي بينهما، وإنما هو ذلك كله، وفيه - زيادة على ذلك - شيء من معنى العبادة، لأنه التزام روحي بين الرجل والمرأة وذريتهما، ولأنه يتكون لتحقيق غاية من غايات خلق الله للأرض والإنسان، واستخلاف الإنسان في الأرض

= ولعل أول من صرح بتضمن عقد النكاح لمعنى العبادة العلاَّمة (الحلي) فقد قال في (التذكرة، ٢/ ٥٨١) في مسألة انعقاد النكاح الدائم بلفظ التمتع، أو بغير لفظي الإنكاح والتزويج: «فالنكاح نوع من العبادة، لورود الندب فيه، والإنكار في العبادات متلقاة من الشارع، والقرآن ورد بهذين اللفظين دون غيرهما».

وممن ذكر هذا المعنى الشهيد الثاني في (المسالك) في موضعين:

فقال في المسألة السابقة نفسها في (٢/ ٤٤٢): «والعقود اللازمة لا تقع بالألفاظ المجازية خصوصًا النكاح، فإنه مبني على الاحتياط، وفيه شوب من العبادات المتلقاة من الشارع..».

وقال في مسألة عدم صحة اشتراط الخيار، مستدلاً على ذلك بقوله: «.. ولأن فيه شائبة العبادة كما مر، والعبادات لا يدخلها الخيار». (المسالك، ١/ ٤٤٥).

ومنهم الفاضل (الهندي) في (كشف اللثام، ١/ ٩)؛ حيث قال في مسألة الخيار في النكاح: «... ولأن فيه شوبًا من العبادة، ولا خيار فيها».

ومنهم السيد الطباطبائي في (المناهل، ٥٣٩)؛ حيث قال في مسألة ألفاظ العقد إن في النكاح شوبًا من العبادة بل صرح في (التذكرة) بأنه من العبادات...

ومنهم صاحب (الجواهر) حيث تعرض للمسألة في مبحث ألفاظ العقد: (٢٩/ ١٣٣) فقال: «.. وإلى ما في النكاح من شوب العبادة التي لا تتلقى إلا من الشارع.. لكن لا ريب في أن الاحتياط لا ينبغي تركه خصوصًا في النكاح الذي فيه شوب من العبادات المتلقاة من الشارع»، وقال في (٢٩/ ١٤٩) في مسألة الخيار في النكاح: «إن عقد النكاح فيه شائبة العبادة التي لا يدخلها الخيار..».

ومنهم المحقق (الكركي) في (جامع المقاصد)، والسيد الحكيم في (المستَمْسَك، ١٤/ ٤٠٤) من مسألة الخيار في عقد النكاح.

وقد وضع الشارع المقدس تشريعات لتأسيس الأسرة، وما يتعلق بها، ويطرأ عليها، من شؤون الوفاق والخلاف، والعجز الاقتصادي، والمرض والموت، وغير ذلك.

فكانت للأسرة تشريعات: منها ما هو ذو طابع تنظيمي يحدد مواقع أعضائها، ويوزع السلطة داخل الأسرة، ويحدد الحقوق والالتزامات. ومنها ما هو ذو طابع اقتصادي يحدد مسؤولية الإنفاق ومنها ما هو ذو طابع تربوي.

فكانت تشريعات الزواج، والطلاق، والميراث، وحقوق الزوجين المتبادلة، وأحكام الأولاد وحقوقهم، وحقوق الوالدين، وأحكام الإنفاق على الأسرة وعلى الوالدين، وهو قد يقضي شرعًا وجوب العمل والكسب على الزوج، والأب، أو الابن، وعلاقات الوضع الاقتصادي للأسرة بالأموال العامة (بيت المال) في بعض الحالات التي يتعين على ولي الأمر فيها أن يتولى النفقة على الأسرة، أو على بعض أفرادها، وعلاقات الوضع الاقتصادي للأسرة بالمسؤولية العامة، للمجتمع عن توفير الحد الأدنى - على الأقل - من الحاجات المعيشية لأفراده.

والإخلال بالتزام هذه التشريعات، والامتثال لها، يستلزم آثارًا حقوقية ومسؤوليات على المخلّ بها من زوج، أو زوجة، أو ولد، أو أم، أو أب.

وهذا كله يقتضي وجود سلطة مرجعية مخولة بالتدخل إذا طلب منها ذلك، أو من دونه، لإعادة النظام، وإقرار العدالة في الأسرة التي تتعرض للاختلال، أو يتعرض بعض أفرادها للظلم بانتهاك حق من حقوقه.

وهكذا نرى أن الوضع الأسري يلابس العبادة من جهة، ويقتضي سلطة ما في المجتمع من جهة أخرى. فمؤسسة الأسرة ليست شيئًا قائمًا بذاته منفصلاً عن الفرد والمجتمع وتشريعاتهما، وليست شيئًا منفصلاً عن العبادة والنشاط الدنيوي وتشريعاتهما، وإنما هي موصولة الوشائج تشريعًا بذلك كله.

٣- تشريعات الجماعة والمجتمع

تشمل هذه التشريعات للجماعة والمجتمع حقولاً ومجالات عدة:

منها: التشريعات المالية والاقتصادية، من قبيل تشريعات الضرائب المالية، والأراضي بأقسامها، وأقسام استثمارها، والمياه، والمعادن الظاهرة والباطنة، وأحكام السوق، والتجارة الداخلية والخارجية.

ومنها: التشريعات المتعلقة بالدفاع عن المجتمع الإسلامي ضد القوى الخارجية المعادية، وضد الفتن الداخلية (البغاة)، وأحكام الثغور، وما يتعلق بذلك من تجنيد، وتسليح، ومرابطة، وما يستلزمه ذلك من أجهزة، ومؤسسات، وأموال، وقضايا الأمن الداخلي (الحرابة والإفساد في الأرض).

ومنها: التشريعات المتعلقة بالتربية، والتعليم، والتبليغ، والدعوة إلى الإسلام، وما يتعلق بها من شؤون وقضايا تتصل بالسياسة الخارجية والعلاقات مع المجتمعات الأخرى.

ومنها: التشريعات المتعلقة بالعلاقات الخارجية، والمسؤوليات العالمية والدولية، على المسلمين، والمظلومين، والمستضعفين، في العالم.

إن الأوامر والنواهي التي تضمنت هذه التشريعات في الكتاب والسنة موجَّهَة إلى الأمة (الذين آمنوا)، وبعضها موجَّه إلى النبي ﷺ باعتباره مبلّغًا وحاكمًا.

وما هو موجّه إلى الأمة موجه إليها بنحو الوجوب الكفائي، فهو تكليف للأفراد، في حين أنه - بنفس الخطاب - تكليف للأمة، فيتداخل التكليف الشخصي بالتكليف العام، ويتكاملان من خلال هذه الصيغة التشريعية.

وما هو موجه إلى النبي ﷺ موجه إليه باعتباره وليًا للأمر وقائدًا، له حق الطاعة على الأمة، ويملك سلطة الأمر لها، بالإضافة إلى كونه نبيًا، رسولاً، مبلغًا عن الله تعالى.

خلاصة عامة

مما تقدم بيانه – على إجماله – يظهر لنا أن الشريعة الإسلامية في هذه الأطر التشريعية الثلاثة متداخلة مترابطة فيما بينها، في شبكة علاقات داخلية على مساحة الأنشطة الإنسانية كلها، في جميع مستوياتها ومجالاتها.

وهذه الوشائج الداخلية بين الأطر التشريعية تجعل من التشريعات الموضوعة للجماعة والأسرة مسؤوليات على الأفراد، وتجعل من التشريعات المتعلقة بالأفراد، والموضوعة عليهم، تشريعات للجماعة أيضًا، وترتب مسؤوليات وحقوقًا للجماعة وعليها.

ومعظم المبادئ العامة، والقواعد العامة، سارية في الأطر التشريعية الثلاثة، بحيث يستحيل الفصل الحقيقي بين هذه الأطر، وإنما تظهر الشريعة الإسلامية من خلال هذه النظرة العميقة الشمولية للفقيه كلاًّ واحدًا.

وباعتبار آخر، فإن جميع أعمال الإنسان في هذه الأطر التشريعية كلها، يمكن أن تكون عبادة متصلة الحلقات، وتكون الحياة كلها عبادة بالمعنى العام، حتى أشد الأعمال دنيوية ومادية. وذلك عن طريق وعي صلة هذه الأعمال بأوامر الله تعالى ونواهيه، ونية التقرب بها إليه تعالى بالسير على النهج الذي أمر به.

وقد فصَّل الشهيد الأول وجه ذلك[١] كما عبر عن حالة هذا الوعي والنية الناشئة عنه بقوله:

«...ومن الخسران المبين أن يجعل المباح حرامًا فكيف الواجب والمستحب؟ بل معدود من الخسران إن صرف الزمان في المباح وإن قل؛ لأنه ينقص من الثواب، ويخفض من الدرجات. وناهيك خسرانًا بأن يتعجل ما يفنى ويخسر زيادة نعيم يبقى...»، ثم قال: «... ولا يظن أن النية هي التلفظ بقولك: أجلس في المسجد، أو أستمع العلم، أو أدرسه وأدرِّسه تقربًا إلى الله تعالى، فإن ذلك لا عبرة به. بل المراد جمع الهمة على ذلك، وبعث النفس وتوجهها وميلها إلى تحصيل ما فيه ثواب عاجل، أو آجل تلفظ بذلك أو لا. ولو قُدّر تلفظه بذلك والهمة غيره، فهو لغو»[٢].

التقسيم الفقهي شكلي لا يعبر عن الواقع الموضوعي لوحدة الشريعة

وإذا كان الفقهاء قد أفردوا لكل تشريع بابًا فقهيًا مستقلاً بعنوانه الخاص: الصلاة، والصوم، والحج، والجهاد، والبيع، والإجارة، والقضاء، والحدود... إلى آخر ما ذكروه من أبواب الفقه.

(١) القواعد والفوائد، القسم الأول، ص ١١٥ – ١٢٠، تحقيق الدكتور السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم – إيران، دون تاريخ. ولاحظ الفوائد، ٢٤ و٢٥ و٢٦ و٢٨ من فوائد القاعدة الأولى من قواعد تبعية العمل للنية.

(٢) القواعد والفوائد، القسم الأول، ص ١١٩ – ١٢٠، القاعدة الأولى من قواعد النية، الفائدة ٢٧.

وإذا كانوا قد قسموا الفقه تارة إلى ثلاثة أقسام: (عبادات، ومحرمات، وأحكام) كما فعل أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤ - ٤٤٧ هـ) في كتابه (الكافي)[١]، أو (عبادات، ومعاملات، وأحكام) كما فعل سلاّر الديلمي (ت ٤٦٣ هـ) في كتابه (المراسم)[٢].

وتارة قسموه إلى أربعة أقسام، كما فعل الشهيد الأول محمد بن مكي (٧٣٤ - ٧٨٦هـ) في كتابه (القواعد والفوائد) هي: (العبادات، والعقود، والإيقاعات، والأحكام)[٣]، أو (العبادات، والعقود، والإيقاعات، والسياسات، وتسمى الأحكام بمعنى أخص)، كما عبر عن ذلك في كتابه الآخر (ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة)[٤]، وتبعهم في التقسيم الثلاثي أو الرباعي، غيرهم من الفقهاء.

إذا كان هذا التبويب والتقسيم قد جرت عليه طريقة الفقهاء في كتاباتهم الفقهية، فإنما هو لضرورة البحث والدراسة، وليس لأن ثمة فواصل وفوارق حقيقية بين أطر الشريعة الإسلامية.

---

(١) الكافي في الفقه، ص ١٠٩ — ١١٠، تحقيق رضا استادي، منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي، أصفهان - إيران، دون تاريخ.

(٢) المراسم، تحقيق الدكتور محمود البستاني، منشورات الحرمين — إيران، سنة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م، الطبعة الأولى، ص ٢٨، ولاحظ ص ١٤٣ و٢٠٥.

(٣) القواعد والفوائد، القسم الأول، ص ٣٠ - ٣١.

(٤) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ص ٦ — ٧، منشورات مكتبة بصيرتي — إيران، دون تاريخ.

وبرهان ذلك أن هذا التقسيم إلى الأقسام الأربعة - وهو يعبر عن نظرة تحليلية أكثر تطورًا من التقسيم الثلاثي - ليس مبنيًّا على اعتبار موضوعي عقلي يتصل بجوهر التكليف الشرعي، وإنما هو مبني على اعتبار شكلي.

فقد قسموا التكاليف الشرعية تارة على أساس أن ما كان منها مشروطًا بقصد القربة إلى الله تعالى فهو العبادات[١]، وأخرى على أساس أن ما كان منها غايته الآخرة فهو العبادات[٢]، وثالثة على أساس أن ما يتعلق بمصالح للعباد، ولا يتوقف على إنشاء قول، فهو العبادات[٣].

والأقسام الثلاثة الأخرى بني تقسيمها على أساس توقف وجودها على التعبير اللفظي وعدمه: فما يحتاج في وجوده إلى عبارة من طرف واحد فهو الإيقاع، وما يتوقف وجوده على عبارة من الطرفين فهو العقد، وما لا يحتاج وجوده، أو إيجاده، إلى عبارة فهو الأحكام[٤].

واختلفوا في عدد العبادات:

فاعتبرها (أبو الصلاح الحلبي) عشرة، فقال في فصل بيان التكليف السمعي:

---

(١) ذكرى الشيعة، ص ٦.
(٢) القواعد والفوائد، القسم الأول، ص ٣٠.
(٣) وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة، ص ٢٨، السيد محسن الأعرجي (المحقق الكاظمي – ت ١٢٢٧هـ) ط. حجرية ١٣٢٠.
(٤) المصادر السابقة.

«التكليف الشرعي على ثلاثة أضرب: عبادات، ومحرمات، وأحكام»[١].

ثم قال:

«والعبادات عشرة: الصلوات، وحقوق الأموال، والصيام، والحج، والوفاء بالنذور والعهود والوعود، وبر الأيمان، وتأدية الأمانة، والخروج من الحقوق والوصايا، وأحكام الجنائز، وما تعبد الله سبحانه بفعل الحسن والقبيح»[٢].

وفي موضع آخر اعتبر (العدة) من العبادات، وقال: «.. لكون العدة من عبادات النساء، وافتقار العبادة إلى نية تتعلق بابتدائها»[٣].

واعتبرها الشيخ (ابن حمزة الطوسي) عشرة أيضًا، ولكنه اختلف مع (أبي الصلاح) في تشخيصها، فقال في (الوسيلة):

«فصل في بيان أقسام العبادات - عبادات الشرع عشرة: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، وغسل الجنابة، والخمس، والاعتكاف، والعمرة، والرباط»[٤].

---

(١) الكافي في الفقه، ١٠٩ - ١١٠.
(٢) الكافي في الفقه، ١١٣.
(٣) الكافي في الفقه، ٣١٣. وابن زهرة، جوامع الفقه، ص ٦٨، وجعل العلامة (الحلي) العلة في ذلك الإحداد، المختلف، ٤/ ٦٣. وقواعد الأحكام، ١٦٥. والشهيد الأول، القواعد والفوائد، القسم الأول، ص ١٢١.
(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ٤٥ — أبو جعفر، محمد بن علي بن حمزة الطوسي، المعروف بابن حمزة (من أعلام القرن السادس، تحـ. الشيخ محمد الحسون، منشورات مكتبة المرعشي الطبعة الأولى، مطبعة الخيام، قم ١٤٠٨هـ.

والخلاف واضح بينهما في تشخيص مفردات العبادات مع اتفاقهما في العدد.

وذهب فريق آخر من الفقهاء إلى أن عبادات الشرع خمس، هي: (الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد)[١] ولا يبعد أن الذاهبين إلى اعتبار الخمس متأثرون بالأخبار الواردة في بيان دعائم الإسلام، ولسان أغلبها (بني الإسلام على خمس...) وتذكر الواجبات الخمسة.

وذهب بعض الفقهاء إلى أن ما تعبد الله به العباد ربما زاد على خمسين[٢].

ومن الواضح أن المعيار الموضوعي لتقسيم الفقه لا ينطبق على المعيار الشكلي الذي اعتمدوه، ومن هنا اضطربت كلماتهم في تعداد العبادات وحصرها في عدد مخصوص، مع البون الشاسع في الاختلاف بين اعتبارها خمسة فقط، أو عشرة، وبين رفعها إلى ما زاد على خمسين.

ويظهر عدم الدقة في هذا المعيار في اعتبار الزكاة، والخمس، والجهاد، والرباط، من العبادات؛ لأن وجودها يتوقف على قصد القربة، أو لأن الغرض منها هو الآخرة، ولا تتوقف على إنشاء قول، من وضوح علاقة تشريع الزكاة والخمس

---

(١) منهم الشيخ الطوسي على ما حكي عنه، ومنهم القاضي عبد العزيز بن البراج (٤٠٠ – ٤٨١هـ) في كتابه (المهذَّب)، ١/ ١٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، ١٤٠٦هـ، ومنهم السيد (ابن زهرة) في الغنية، جوامع الفقه، ص ٥٤٩.

(٢) وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة، ص ٢٨.

والكفارات وسائر حقوق الأموال بالشأن الاقتصادي - الاجتماعي للأمة الإسلامية، والمجتمع السياسي الإسلامي، وعد الجهاد والرباط من العبادات المحضة مع وضوح علاقتها بسلامة كيان الأمة وشأنها الدفاعي العسكري.

ويظهر عدم الدقة في عد (الوصية) عند (أبي الصلاح الحلبي) والمحقق (الكاظمي) من العبادات، مع أنها حسب المعيار الذي اعتمدوه لتقسيم الفقه ينبغي أن تعد من الأحكام. قال (أبو الصلاح) في فصل الوصية:

«قدمنا في كتاب العبادات وجوب الوصية، ودخولها في جملة ما ابتدأ الله التعبد به كغيره... لدخولها في العبادات»[١].

وكذلك يظهر عدم الدقة في اعتبارهم العتق من الإيقاعات؛ لأن وقوعه يتوقف على إنشاء من جانب المالك، فلا تكفي فيه النية، ولا يعتبر فيه القبول. مع أنه بحسب النصوص وكلمات الفقهاء عبادة لا تقع إلا بقصد القربة إلى الله تعالى.

وكذلك الحال في (الوقف) الذي عَدُّوه من الإيقاعات مع أنه عبادة تتوقف صحته على قصد التقرب به إلى الله تعالى، كما صرحت بذلك النصوص، وكلمات الفقهاء[٢].

---

(١) الكافي في الفقه، ٣٦٤.
(٢) وسائل الشيعة، ١٦/٦، العتق، باب ٤، اشتراط صحة العتق بنية التقرب، ويستفاد مما ورد في استحباب العتق عشية عرفة ويومها، ص ٥، باب ٢. كما يستفاد مما ورد في كيفية كتاب العتق، ص ٨ - ٩، باب ٦، ومما ورد =

وقد ظهر من جميع ما تقدم أن تقسيم الفقه الإسلامي وتبويبه لا يعبر عن واقع كون الإسلام «كلاً واحدًا» مترابطًا، وإنما هو لما تقتضيه ضرورة البحث الفقهي، وإلا فمن البعيد جدًّا على هؤلاء الفقهاء، ومنهم العظماء الكبار، أن يكونوا غافلين عن حقيقة كون الإسلام - عقيدة وشريعة وأخلاقًا - كلاً واحدًا، لا يستقل بعض منه عن بعض، ولا يمكن فصل تشريع منه عن تشريع آخر.

وإن كنا لا ندعي أن هذه الوحدة بين تشريعات الإسلام وحدة ارتباطية بحيث لا يتم امتثال تكليف إلا بامتثال سائر التكاليف - كما هو الحال في الأجزاء الضمنية الارتباطية في الواجب الواحد كالصلاة مثلاً بالنسبة إلى أجزائها وشرائطها - إذ لا شك أن لكل تشريع امتثاله الخاص وعصيانه الخاص.

وإنما نعني أن الغاية والحكمة من التشريع لا تتحقق على مستوى الأمة والمجتمع إلا بالنظر إلى التشريع الإسلامي على أنه «كل واحد»، وتطبيقه على الحياة وصياغة الحياة على أساسه وفقًا لهذه النظرة.

وكذلك الحال على مستوى الفرد والأسرة، فإن كمال إسلام الفرد هو في نظره إلى الإسلام «كلاً واحدًا»، وعمله به على أساس هذه النظرة. ومن لا يعمل بالإسلام كله - فردًا، أو جماعة، أو مجتمعًا - فإنه يكون مسلمًا بلا ريب، ولكنه ناقص الإسلام.

= في باب ٢٨، ح ٢، ص ٣٢، وما ورد في باب ٦٤، ح ١ و٢، ص ٦٣، ويستفاد مما ورد في النذر والعهد، باب ٧، ح١، ص ١٩١ ويستفاد مما ورد في الأيمان، باب ١٤، ح ١ و٢ و٩ و١٠.

ولعل الخلاف الكلامي المشهور في كفر مرتكب الكبيرة، أو فسقه، والاتفاق بين الفقهاء والمتكلمين على الحكم بفسق مرتكب المعصية غير التائب منها، راجع إلى إدراك المتكلمين والفقهاء لحقيقة أن الإسلام «كل واحد» ويخرج منه المخالف لبعض أحكامه عن عمد وإصرار - بعد علمه بالتكليف ووعيه له - وإن كنا لا نقول بكفر مرتكب الكبيرة، بل نذهب إلى فسقه بذلك، واستحقاقه للحد عليها في حالات أخرى. ولبحث المسألة موضع آخر.

وممن التفت إلى ملابسة كل واحد من أقسام الفقه - حسب المنهج السائد المشار إليه - لغيره منها، وتشابكها وترابطها، (أبو الصلاح الحلبي) - وهو من أقدم فقهاء الشيعة الإمامية - فقد قال:

«.. ووجه الأحكام، ليعلم المكلف الوجه الذي له يحسن التصرف، فيقف عليه، ويجتنب ما عداه، فتكليفه فيها راجع إلى العبادات من وجه، وإلى المحرمات من آخر على ما نذكره»[1].

ثم قال:

«... وقلنا بما ذكرناه في الأحكام؛ لأن مريد النكاح متى لم يعلم الوجه الذي يقع عليه العقد الشرعي لم يحلّ له الوطء، وكذلك مريد البيع والابتياع

(١) الكافي في الفقه، ١٠٩ - ١١٠ و١١١ - ١١٢. وبحث الموضوع نفسه بإسهاب في الصفحات ٢٨٧ - ٢٩١. وراجع الملحق الثاني.

مع الجهل بالعقد الشرعي، وكذلك القول في الإرث متى جهل الحكم لم يحل له التصرف في الموروث، فهو إذًا متعبد بإيقاع العقد أو الفرقة، على الوجه المشروع، وعلى هذا يجري الحال في جميع الأحكام. ورجوعها في التحقيق إلى قبيل العبادات وجه، والتروك الشرعية من آخر؛ حيث كان إمضاؤها على خلاف ما قرره الشرع، مكروهًا له سبحانه...»[١].

وقد تقدّم كلام (الشهيد الأول) في هذا الشأن.

ومما يتصل بهذا البحث أن الأحكام الخمسة (الإباحة، والوجوب، والتحريم، والاستحباب، والكراهة) تجري في جميع الأنشطة الإنسانية - بحسب الشريعة الإسلامية - فليس ثمة فعل، أو ترك، في العبادات وغيرها، له حكم ثابت في جميع الحالات، وإنما تختلف الأحكام بالنسبة إلى الفعل الواجب، بحسب حالات المكلف أو المجتمع، وظروفهما، وبحسب الزمان والمكان.

فالعبادات بالمعنى الخاص يجري عليها الوجوب والاستحباب والكراهة والتحريم. ولا تجري عليها الإباحة، إذ لا يعقل كون العبادة بالمعنى الخاص - مباحة[٢].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) القواعد والفوائد، القسم الأول ٣١ - ٣٣ (القاعدة رقم ٣)، وص ٣٥ (القاعدة رقم ٦)، وص ٣٦ - ٣٩ (القاعدة رقم ٧) فإن فيها تحليلاً للفقه يظهر ترابط مجالات الشريعة. وكذلك لاحظ ص ١١٨ - ١٢٠ (الفائدة السابعة والعشرون من فوائد القاعدة الأولى من قواعد النية).

ومن فقهاء الشيعة المحدّثين الشهيد السعيد السيد (محمد باقر الصدر) تنبه إلى هذه الحقيقة وعبر عنها على نحو الإجمال[١]، ووضع تقسيمًا للفقه على أساس هذه الحقيقة - كما يبدو - في رسالته العملية[٢].

ولنا نظرة أخرى في تقسيم الفقه على أساس هذه الحقيقة بحثناها في موضع آخر[٣].

خلاصة واستنتاج

بهذا التشابك والترابط بين العقيدة والشريعة، وبين جزئيات وكليات الشريعة، عبر الله تعالى شأنه بالإسلام العزيز العظيم تشريعًا عن التكامل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وبين عالم الجماد وعالم الحياة، وبين الطبيعة والإنسان، وبين شأن الدنيا وشأن الآخرة، وبين الالتزام الأخلاقي، والالتزام القانوني الحقوقي، والالتزام السياسي، لدى الإنسان المسلم.

هذا البناء التشريعي المعجز، بني على موقف من الكون والطبيعة، و«الدنيا» ونسبتها إلى «الآخرة»، ووضعية الإنسان المسلم فيهما وبينهما.

---

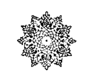
(١) اقتصادنا، ص٣٤ و٣٠٨ — ٣١٦، دار التعارف للمطبوعات ط - ١٤، بيروت.
(٢) الفتاوى الواضحة، ص ٤٦ ط - ٣، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت.
(٣) كنا قد جعلنا البحث في «كلية الإسلام» ملحقًا لهذا الكتاب. ولكن البحث في المسألة اتسع بحيث غدا أكبر من أن يكون ملحقًا. نسأل الله تعالى أن يوفق لإتمامه ونشره بحثًا مستقلاً.

وهذا التكامل بين العقيدة والشريعة وفي الشريعة ذاتها على مساحة الحياة والمجتمع، وكينونة المسلم فيهما، أنتج في التاريخ إنسانًا متكاملاً في ذاته، ومع ذاته، ومجتمعه، وعالمه، متناسقًا متناغمًا في رؤيته النظرية وموقفه النفسي مع سلوكه الخارجي، وموقفه من الأشياء، موصول الوشائج بأمثاله من الناس في محيطه الخاص، وفي مجتمعه الإسلامي، منفتحًا على المجتمع البشري، متفاعلاً مع الطبيعة ومع العالم، منفتحًا للحياة.

والإسلام قادر الآن، وسيبقى قادرًا على أن يعيد إنتاج هذا الإنسان مرة أخرى، إذا أتيح له أن يصوغ شخصية المسلم المعاصر على النحو الذي صيغت فيه شخصية المسلم في المرة الأولى، بعيدًا عن عوامل التشويه الأخلاقي، والنفسي، والمجتمعي، وبعيدًا عن عوامل الغلو والإسراف في الشعارات التجريدية التي لا تنطلق من رؤية موضوعية واعية للواقع.

قلنا: إن هذا البناء العقيدي - التشريعي المعجز في الإسلام مبني على نظرة وموقف من الكون والطبيعة، و«الدنيا» ونسبتها إلى «الآخرة» ووضعية الإنسان المسلم فيهما وبينهما.

وهذا يقتضي إضاءة الخطوط العامة لهذا الموقف لنكتشف من ذلك الرؤية السياسية للإسلام في مسألة المجتمع السياسي، والدولة، والنظام، والحكومة.



الفصل الثاني: الموقف من الدنيا والآخرة

تمهيد

موقف الإسلام من الدنيا، من سعي الإنسان فيها، وتمكنه منها، وتمتعه بها، موقف إيجابي - من حيث المبدأ - ولكن لا في المطلق.

فإنه موقف محكوم بالهدف الأساس لخلق الإنسان واستخلافه في الأرض، وهو بلوغ التكامل عن طريق الممارسة العملية - نفسيًّا وسلوكيًّا - للعبودية لله تعالى، كما رسم الله في الشريعة، والوصول بذلك إلى رضوان الله.

وممارسة العبودية لله لا تنحصر فيما اصطلح عليه فقهيًّا بـ «العبادات»، وإنما تشمل - كما بيَّن الله تعالى في الشريعة - الالتزام الدنيوي تجاه الطبيعة والمجتمع، على أساس الحقيقة التي كشفنا عنها في الفصل السابق، وهي أن الإسلام «كلٌّ واحد» وأن كل مجال من مجالات التشريع فيه، يلابس المجالات الأخرى، ويرتبط بها.

قال (الشهيد الأول):

«لما ثبت في علم الكلام أن أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض، وأن الغرض يستحيل كونه قبيحًا، وأنه يستحيل عوده إليه تعالى، ثبت كونه لغرض يعود إلى المكلف.

وذلك الغرض إما جلب نفع إلى المكلف، أو دفع ضرر عنه. وكلاهما قد ينسبان إلى الدنيا، وقد ينسبان إلى الآخرة. فالأحكام الشرعية لا تخلو عن أحد هذه الأربعة».

«وربما اجتمع في الحكم أكثر من غرض واحد، فإن المتكسب لقوته وقوت عياله الواجبي النفقة، أو المستحبي النفقة، إذا انحصر وجهه في التكسب، وقصد به التقرب، فإن الأغراض الأربعة تحصل من تكسبه: أما النفع الدنيوي فلحفظ النفس من التلف، وأما الأخروي فلأداء الفريضة المقصود بها القرب. وأما دفع الضرر الأخروي فهو اللاحق بسبب ترك الواجب، وأما دفع الضرر الدنيوي فهو الحاصل للنفس بترك القوت»[١].

فالموقف السليم من الدنيا كما يظهر من الرؤية الشمولية التكاملية للإسلام هو الموقف الذي يلابس «العبودية لله» فيه نشاط الإنسان الدنيوي في الطبيعة، والمجتمع، والعالم، على النحو الذي قرره الله تعالى في الشريعة، فلا

(١) القواعد والفوائد، القسم الأول، ص ٣٣ – ٣٤، القاعدة ٤.

يكون «الإسلام لله» منحصرًا فيما قرره الفقهاء من (العبادات المحضة)، وإنما يَسِمُ ممارسة الحياة كلها من جميع وجوهها.

ونأخذ الآن في تفهم هذا الموقف بنحو من التفصيل، بالكشف عن وجوه عدة: بعضها يتضمن النواحي الإيجابية المكونة لهذا الموقف، وبعضها يتضمن العناصر السلبية التي تشوّه الموقف، وتنحرف به عن الاستقامة والصلاح، وينبغي للمسلم أن يتجنبها ليحرز سلامة سلوكه.

ونعتمد في تفهم وجوه هذا الموقف على النص القرآني الشريف، بذكر بعض الآيات المباركة، دون أن نضيف إلى ذلك نصوص السنة الشريفة - وهي كثيرة جدًّا - مراعاة للاختصار.

(أ) الاستجابة للفطرة:

بين الله تعالى أن الاستجابة لدواعي الدنيا، والتمكن منها، والاستمتاع بها، ليس شذوذًا، وليس انحرافًا، وليس عائقًا دون تحقيق التكامل وبلوغ رضوان الله. وإنما هي استجابة لحاجات تقتضيها الفطرة التي فطر الله عليها الناس، فهي في حدودها المرسومة في الشريعة - استجابة مشروعة، بل ومطلوبة، للفطرة في نفس الإنسان وجسده.

١- قال الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ . وَسَخَّر لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ . وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ [إبراهيم/ ٣٢-٣٤].

٢- وقال تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾ [آل عمران/ ١٤].

(ب) في مواجهة الموقف السلبي:

هذا الموقف الإيجابي يواجه به الإسلام الموقف السلبي المعارض للفطرة المبني على نظرة سلبية إلى الدنيا، والتقلب فيها، والاستمتاع بمباهجها، واعتبر الإسلام هذا الموقف انحرافًا عن الفطرة التي تعبر عن إرادة الله تعالى في خلق الطبيعة والإنسان، واستخلاف الله للإنسان.

١- قال الله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ... ﴾ [الأعراف/ ٣٢].

٢- وقال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ . وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ ﴾[المائدة/ ٨٧-٨٨].

(جـ) الدنيا المذمومة:

بين الله تعالى أن الموقف المذموم من الدنيا هو استغراق الإنسان فيها، وتعدي الحدود التي تقتضيها الفطرة السليمة، وتصلح عليها الشخصية الإنسانية، وذلك بتعدي حدود الشريعة، فيتحول الإنسان إلى آلة لجمع الثروة واستهلاك اللذة، ويتجه نحو البغي في الأرض: البغي الاقتصادي، والبغي السياسي، والبغي الاجتماعي. وكل ذلك يترافق ويتلازم مع الانقطاع عن العبودية لله، والإسلام له، وعدم الالتزام بالمجتمع على المنهج الذي رسمه الله في الشريعة، وهو ما عبر الله تعالى عنه في آية سورة (المائدة) الآنفة الذكر بقوله: ﴿.. وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ...﴾.

بل إن هذا الموقف قد يؤدي بصاحبه، في بعض الحالات، إلى أن يقف في مواجهة الإسلام والمجتمع الإسلامي، بل إنه قد يتحول خطرًا على أي مجتمع انتمى إليه؛ لأنه يتحول إلى قوة مدمرة تستهلك إمكانات الإنسان والطبيعة، كما نرى ذلك في بعض حالات الأشخاص، والجماعات، والقوى الحاكمة في التاريخ، وفي العالم المعاصر.

١ – قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ﴾ [الأنعام/ ٢٩].

٢ – وقال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَيَسۡخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ..﴾ [البقرة/٢١٢].

٣ – وقال الله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف/ ٣٣].

٤ – قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَٱطۡمَأَنُّواْ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ. أُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [يونس/٧–٨].

٥ – وقال الله تعالى: ﴿أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ. فَذَٰلِكَ ٱلَّذِي يَدُعُّ ٱلۡيَتِيمَ. وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلۡمِسۡكِينِ﴾ [الماعون/ ١–٣].

هذه هي ملامح الدنيا المذمومة، وهذه هي صورة الإنسان الذي يمارسها كما صوره القرآن.

(د) الدنيا المحمودة:

بين الله تعالى أن الموقف المحمود من الدنيا – وهو الموقف المنسجم مع الفطرة، والمنسجم مع التشريع العام للإنسان في الإسلام – هو الموقف الذي يتضمن خصوصيتين، ويتكون منهما:

إحداهما: رؤية قدرة الله وربوبيته في الطبيعة وخيراتها، ووعي العناية الإلهية في تيسيرها للإنسان، وتمكين الإنسان منها بتزويده بالقدرات العقلية والجسدية المناسبة.

وثانيتهما: مراعاة التوازن والاتزان، والعدل والاعتدال في الأخذ من الدنيا والاستمتاع بها، والتعامل مع الطبيعة، والابتعاد عن الطغيان والبغي والعدوان في العلاقة مع الناس، مجتمعًا وأفرادًا.

ففيما يتعلق بالخصوصية الأولى:

١- قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ . ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة/ ٢١- ٢٢].

٢- وقال تعالى: ﴿وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۖ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ. وَلَكُمۡ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسۡرَحُونَ . وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ إِلَىٰ بَلَدٖ لَّمۡ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِۚ إِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ . وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ .وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنۡهَا جَآئِرٞۚ وَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ . هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗۖ لَّكُم مِّنۡهُ شَرَابٞ وَمِنۡهُ شَجَرٞ فِيهِ تُسِيمُونَ . يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ . وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ

وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ . وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ . وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ . وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ . وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ [النحل / ٥-١٦].

٣- وقال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ [لقمان/ ٢٠].

٤- وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ [الملك/ ١٥].

هذه جملة من الآيات التي بين الله تعالى فيها الخصوصية الأولى.

وفيما يتعلق بالخصوصية الثانية:

١- قال الله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ [الأعراف/ ٣١].

٢- وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [البقرة/ ١٦٨] ﴿فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ

ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِي ٱلْأَخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ. وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ. أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْۚ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [البقرة/ ٢٠٠-٢٠٢].

٣- وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ. وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ﴾ [المائدة/ ٨٧-٨٨].

٤- وقال تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَاۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص/ ٧٧].

وقد عبر الإمام علي عليه السلام عن خصوصية التوازن في الحياة والمجتمع في منهج الإسلام، وذلك في خطبته لمَّا بويع في المدينة، وهو يرسم النهج العام لسياسته، فقال:

«اليمين والشمال مضلَّة، والطريق الوسطى هي الجادَّة، عليها باقي الكتاب، وآثار النبوة، ومنها منفذ السنة»[1].

(١) نهج البلاغة، ١/ ٥٠ بشرح محمد عبده، ط. الأعلمي، بيروت.

(هـ) أثر الموقف من الدنيا على الموقف من المجتمع:

١- الابتلاء:

إن الله ﷻ رب العالمين، ورب الإنسان، يقوده في عالم التكوين، وعالم التشريع، نحو الكمال والتكامل، ليبلغ أقصى ما تقتضيه مواهبه وملكاته من مراتب الكمال، إذا اختار ذلك. وهذا هو الابتلاء التربوي الذي ينمي في الإنسان قوى الخير، ويحمله على إغناء مضمونه الإنساني في مقابل غرائز الحيوان فيه، لئلا تطغى وتتجاوز وظيفتها التي خلقت لأجلها.

وعلى هذا الأساس فإن موقف الإنسان من الدنيا، ونظرته إليها، وطريقة أخذه لها، وتمتعه بها، على النحو المحمود، أو المذموم، ينعكس على موقفه والتزاماته تجاه الآخرين ممن تربطه بهم وشائج القربى، أو الجوار، أو يحتاجون إلى العون من غيرهم، وينعكس أيضًا على التزاماته تجاه مجتمعه، والالتزام بقضايا المستضعفين، وتنعكس على التزامات المجتمع الإسلامي تجاه قضايا العدل والحرية في العالم.

ونوعية هذا الالتزام هي التي تحدد القيمة الإنسانية – الإيمانية للإنسان في الإسلام، وهي التي تحدد نجاحه، أو إخفاقه في «الابتلاء»، والاختبار الذي وضع الله الإنسان فيه، حين يسر له الطبيعة، وسخرها لأمره، وزوده بالقوى النفسية،

والعقلية، والجسدية، ليتمكن من التعامل والتفاعل مع الطبيعة، ووضع له الشريعة ليصوغ حياته على هديها، ويسير نحو التكامل الإنساني.

١- قال الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا . قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا . وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس/ ٧-١٠].

٢- وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾ [الأنعام/ ١٦٥].

٣- وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ﴾ [هود/ ٧].

٤- وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف/ ٧].

٢- الانحراف:

حين يؤثر الإنسان التمسك بالدنيا على التزامه بواجباته تجاه الآخرين، وتجاه مجتمعه، وحين يؤدي به ذلك إلى أن يستغرق في شؤون الدنيا تملكًا، وتمتعًا، استغراقًا يصرفه عن الاهتمام بتنمية بعده الروحي والأخلاقي، وحين تستغرق

الجماعة والمجتمع في الدنيا على هذا النحو الذي يصرفها عن الوفاء بالالتزام بقضايا الجماعات والمجتمعات الأخرى المظلومة والمنكوبة.

ففي هذه الحالة - على مستوى الفرد، والجماعة، والمجتمع - تكون الدنيا لعنة وموضوعًا مرفوضًا في العقيدة، والفكر، والشريعة في الإسلام.

وهي ما سبق وسميناه: الدنيا المذمومة.

١- قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِي ٱلْأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ. إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْـًٔاۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٌ﴾ [التوبة/ ٣٨-٣٩].

٢- وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ. ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُۚ وَفَرِحُواْ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِي ٱلْأٓخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ﴾ [الرعد/ ٢٥-٢٦].

٣- الاستقامة:

الاستقامة في الموقف، وفي السلوك الدنيوي، مع الطبيعة، والمجتمع، هي التزام ما سميناه آنفًا: الدنيا المحمودة. وهي التي يراعي المسلم في موقفه منها،

ومكابدته لها، خصوصية وعي العناية الإلهية، وخصوصية التوازن. وذلك يحقق تكامله، ويجسد مهمة الاستخلاف في موقفه وسلوكه.

وقد تقدم ذكر بعض الشواهد على هذا النموذج من القرآن الكريم، ونقدم هنا بعض الشواهد الأخرى:

١- قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ . نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [فصلت/ ٣٠-٣١].

٢- وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأحقاف/ ١٣].

٣- وقال تعالى: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۚ قَالُواْ خَيْرًا ۗ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۚ وَلَدَارُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌ ۚ وَلَنِعْمَ دَارُ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [النحل/ ٣٠].

٤- وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل/ ٩٧].

٥- وقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۗ وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ ۗ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر/ ١٠].

(و) الإنسان الرسالي الملتزم:

من خلال هذا الموقف الإيجابي من الدنيا وأنشطة الحياة المختلفة فيها، الذي يقوم على التوازن والاعتدال في السعي إليها، والتقلب فيها، والاستمتاع بها، وعلى وعي إرادة الله التشريعية كما عبر عنها ﷺ في الإسلام، وعلى العمل لصياغة الحياة الشخصية والعامة على طبقها وهداها - يتحدد موقف المسلم من الطبيعة، والمجتمع، والعالم.

فهذا الإنسان المسلم لا يمكن أن يقف محايدًا إزاء مسألة العدل والظلم، والحرية والطغيان، وإزاء مسألة التقدم والتخلف، سواء ذلك في خاصة نفسه، وفي الجماعة، وفي المجتمع، وفي العالم.

إن الالتزام الصارم بقضية العدل ضد الظلم، وبقضية الحرية ضد الطغيان، وبقضية التقدم كما خطط لها الإسلام... إن هذا الالتزام هو ركن أساس في تكوين شخصية الإنسان المسلم، والمجتمع المسلم، الذي تقوم العلاقات فيه، وبينه، وبين غيره، على هذه القيم.

فالمسلم يحمل قضية أكبر من شأنه الخاص، قضية تتجاوز شأنه الخاص إلى مجتمعه، وإلى العالم. والمجتمع المسلم يحمل قضية لا تقتصر على شأنه الخاص، وإنما تتجاوزه إلى العالم.

إن المفهوم من قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران/ ١١٠]. وما في معناه في القرآن الكريم والسنة وهو كثير..

والمفهوم من قول النبي ﷺ - فيما روي عنه - «من أصبح وأمسى ولم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم»[١]، وما في معناه في القرآن والسنة وهو كثير.

والتفصيلات الواردة في الشريعة الإسلامية في شأن الفرد والمجتمع، انطلاقًا من هذا المبدأ الفكري - التشريعي المتضمَّن في هذين النصين وغيرهما مما جرى مجراهما في الكتاب والسنة.

إن المفهوم من هذا وذاك هو ما ذكرناه من التزام المسلم الرسالي بقضايا المجتمع، والأمة، والعالم.

وبهذا التكوين التشريعي المعجز عبَّر الله تعالى في الإسلام عن واقع المجتمع السياسي البشري، وعن مرتجاه: عن مطامحه، ومخاوفه، وحاجاته، ونقاط ضعفه، وأخطائه، وما يريده الله منه.

---

(١) وقد ورد عن أنس بن مالك: «من أمسى وأصبح، وليس للمؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات، من همه، فليس مني ولست منه»، (الفردوس بمأثور الخطاب لشيرويه الديلمي (ت ٥٠٩ هـ)، ٣/ ٦٢١، رقم الحديث ٥٩٤٠.

(ز) مجتمع سياسي رسالي ملتزم:

فالإسلام لا يهدف من خلال دعوته - عقيدة وشريعة - إلى مجرد تكوين أفراد مؤمنين به على مستوى حياتهم الشخصية، تاركًا لهم وشأنهم فيما يرون في قضايا الإنسان، والمجتمع، والعالم، العامة، ودون أن يكون لهم نهج وموقف في هذه الشؤون.

ولا يهدف إلى تكوين جماعات من هؤلاء المؤمنين منغلقة على نفسها، تعيش حياة انفعال بمحيطها، واستجابة له، دون أن تفعل وتؤثر فيه وتتفاعل معه.

وإنما هدف إلى تكوين مجتمع سياسي ملتزم بقضية الإسلام وأهدافه، وبقضية الإنسان، على مساحة العالم، بما هو إنسان، انطلاقًا من الفرد المسلم، والجماعة المسلمة، إلى مستوى المجتمع المسلم الملتزم.

وقد وضع الله تعالى تشريعات تنظم حياة الفرد من جميع وجوهها، وتشريعات للأسرة والمجتمع. وهذه التشريعات - كما بيّنا في فصل سابق - مترابطة فيما بينها تؤلف «كلاً واحدًا» يجعل من تشريعات الفرد والأسرة جزءًا من التشريع العام للمجتمع، ويجعل من تشريعات المجتمع مسؤولية على الأفراد.

وقد وجه الله تعالى خطابات الأمر والنهي إلى الأمة، وإلى النبي ﷺ، وهذا يعني أن الأمة - بما هي أمة - هي المكلفة بتنفيذ هذه الأوامر والنواهي كما سيأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله.

ومجتمع من هذا القبيل، يتحمل أفراده مسؤوليات تتجاوز حياتهم الخاصة، ويتحمل هو مسؤوليات تتجاوز كيانه الخاص وأعضاءه، يستحيل من الناحية الموضوعية أن يوجد، ويستمر، ويحقق أهدافه، من دون أن تكون له دولة، ونظام، وحكومة.

وعلى قاعدة هذه الرؤية، وهذه الضرورة، طرح الإسلام مسألة الدولة، والنظام السياسي - الاجتماعي، وقضية الحكم والحكومة الإسلامية.

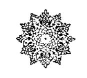
(حـ) الحكم ضرورة فطرية للاجتماع البشري:

وعناية الإسلام بمسألة الحكم ليست بدعًا من الأمر، وإنما هي استجابة للضرورة التي يقتضيها الاجتماع البشري بحد ذاته، وبقطع النظر عن وجود شريعة ونظام للحياة ينتظم حياة الإنسان من جميع وجوهها ومجالاتها كما هو الشأن في الإسلام.

فمنذ أقدم العصور اكتشف العقلاء من بني البشر، والمفكرون الفلاسفة، هذه الحقيقة - الضرورة في كل اجتماع بشري، بدءًا من الأسرة، والجماعة الصغيرة، والقبيلة، إلى المجتمعات الكبرى، في جميع حقب التاريخ، ومهما كان الاعتقاد الديني، والنظام الاجتماعي، وفلسفة الحياة التي يؤمن بها المجتمع، فإن

وجود حكومة ضابطة تملك سلطة فوق الأفراد والجماعات، كان ضرورة في جميع الأحوال.

ولا يمكن أن تستقيم حياة الإنسان في المجتمع، ولا يمكن أن تستقيم حياة المجتمع نفسه من دون نظام يحدد الواجبات، والحقوق، والمسؤوليات، والحدود، ومن دون حكومة ذات سلطة تنفذ بها هذا النظام على الأفراد والجماعات.



الفصل الثالث: الأساس النظري والواقع التاريخي

(أ) طبيعة الدولة والحكومة في الإسلام

نلاحظ أن المجتمعات البشرية - بالنسبة إلى ضرورة النظام والحكومة فيها - على قسمين:

الأول: هو المجتمع الذي ينشئ نظامًا، ويقيم حكومة، استجابة للضرورة الناشئة عن طبيعة الاجتماع البشري، لضمان تماسك وبقاء المجتمع وسلامته، وقدرته على تحقيق التقدم.

الثاني: هو المجتمع الذي تدعوه إلى إنشاء النظام، وإقامة الحكومة - بالإضافة إلى ما تفرضه طبيعة الاجتماع البشري - ضرورة أخرى ناشئة من كونه يحمل رسالة إنسانية مقدسة، لا يمكن إنجازها إلا بتنظيم المجتمع في دولة، وإقامة حكومة تقوده فتحفظ تماسكه، وبقاءه، وسلامته من التفكك الداخلي، والعدوان الخارجي، وتمكنه من تحقيق التقدم والازدهار، وتمكنه - إلى جانب كل ذلك - من تحقيق رسالتها الإنسانية في نفسه، وفي العالم.

ولا شك في أن كل دولة كبرى – وربما بعض الدول الصغرى – تدعي لنفسها رسالة تعتبرها مقدسة.

مثلاً (الليبيرالية) والنظام الحر في العالم، بالنسبة إلى دول (أوروبا الغربية)، و(الولايات المتحدة)، تعتبرها هذه الدول (إيديولوجيتها)، ورسالتها المقدسة. ومثلاً الاشتراكية بالنسبة إلى (الاتحاد السوفياتي) و(الصين)، يعتبرانها رسالتهما المقدسة.

فهذا الأمر لا يختص بالإسلام والدولة الإسلامية، ولكن ثمة فرقًا في علاقة «الرسالة المقدسة» بمشروع الدولة.

فتارة تكون الدولة قائمة، استجابة للضرورة الناشئة عن طبيعة الاجتماع البشري بصورة سابقة على «الرسالة المقدسة»، ومن دونها، ثم تتبنى الرسالة، أو تغزوها الرسالة، وتفرض نفسها عليها، ويمكن أن تتخلى الدولة عن الرسالة المقدسة إلى رسالة أخرى، أو إلى لا شيء.

وهذا ما ينطبق على جميع صيغ الدولة المعروفة في التاريخ.

فالدولة الرومانية – مثلاً – كانت قائمة، وتبنَّت المسيحية رسالة مقدسة، ثم تخلَّت عنها، ثم تبنتها مرة أخرى.

وهكذا حال الدول الغربية الحديثة التي تخلت عن المسيحية إلى العلمانية، وإلى (الليبيرالية)، ويمكن أن تتخلى عنها إلى الاشتراكية، أو غيرها، وتبقى الدولة قائمة في جميع هذه الحالات.

وما يجري الآن في (أوروبا الشرقية)، و(الاتحاد السوفياتي)، من التخلي عن الرسالة الاشتراكية، بدرجة أو أخرى، إلى (الليبيرالية) واقتصاد السوق بدرجة أو أخرى، شاهد على ما ذكرنا.

وتارة أخرى لا تكون الدولة قائمة إطلاقًا، وإنما تتكون على أساس كونها تعبيرًا عن «الرسالة المقدسة» وحاملة لها، بحيث لو لم تكن هذه الرسالة لما تكونت الدولة إطلاقًا.

والمجتمع الإسلامي بالنسبة إلى مشروع الدولة الإسلامية من هذا القبيل.

فليس المطلوب في المجتمع الإسلامي - مع الإمكان - مجرد إنشاء دولة وحكومة كيفما اتفق، استجابة لضرورة الاجتماع البشري فقط، وهو أمر مطلوب على كل حال، كلما كان ذلك ممكنًا، وإنما هو إنشاء دولة وحكومة تحقق رسالة الإسلام الحضارية الإنسانية في المسلمين، وفي العالم.

ونسجل هنا حقيقة هامة جدًّا، وهي: إن تشريع الدولة، والنظام، والحكومة، ليس جزءًا من التشريع الإسلامي انضم إلى أجزاء أخرى، وإنما هو - بالإضافة إلى

ذلك - نتيجة طبيعية وضرورية للعقيدة والشريعة، كما بيّنا سابقًا. إنه ينبثق من طبيعة تكوين العقيدة والشريعة. إنه التعبير الطبيعي عن الشريعة، ولو ألغيناه، أو تجاهلناه، للزم أن نلغي، أو نتجاهل، جانبًا كبيرًا من الشريعة الإسلامية.

(ب) ضرورة الحكم في المجتمع جزء من ضرورة كونية عامة

وهذه الضرورة في المجتمع، هي: من وجهة نظر الإسلام في رؤيته الشاملة العميقة - التعبير البشري عن ضرورة عامة تحكم الكون كله بما فيه عالم الحياة، والطبيعة، والمجتمع البشري جزء واع من عالم الحياة، والطبيعة.

فالكون كله محكوم بنظام ثابت وهادف، وليس ثمة عشوائية وصدفة، وليس ثمة لعب وعبث. إن هذا النظام المحكم، وهذا الهدف الحكيم، هما اللذان عبر الله تعالى عنهما بـ «الحق» في آيات كثيرة:

١ -قال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأنعام/ ٧٣].

٢ -وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [إبراهيم/ ١٩].

٣- وقال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [النحل/ ٣].

٤- وقال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [العنكبوت/ ٤٤].

٥- وقال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ﴾ [الزمر/ ٥].

٦- وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية/ ٢٢].

٧- وقال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [التغابن/ ٣].

وهذا «الحق» الذي هو النظام الكوني الثابت في عالم الجماد، والحياة، والإنسان، هادف وموافق لما تقتضيه الحكمة، فليس فيه لعب، ولا عبث.

١- قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ . لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ . بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ [الأنبياء/ ١٦-١٨].

٢- وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ. مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان/ ٣٨-٣٩].

٣- وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون/ ١١٥].

وهذا النظام «الحق» الهادف، الحكيم، الخالي من العشوائية، والعبثية، واللعب، هو نظام ﴿السماوات والأرض وما بينهما﴾ فهو نظام حاكم على الكون كله: الجماد، والحياة النباتية، والحيوانية، والإنسانية الذي هو جزء واع من هذا الوجود الكوني، فاعل فيه، ومنفعل به.

ومن هنا فيجب أن يكون للإنسان نظامه الحق الخاص به، المنسجم مع تكوينه الفيزيولوجي، والنفسي، والروحي، والمجتمعي، في ضمن النظام الكوني العام.

وأي تنافر بين وضع الإنسان والنظام العام فإنه – بالضرورة – يؤثر تأثيرًا سلبيًّا على وضعية الإنسان في الطبيعة والمجتمع، ويدخل الخلل، والاضطراب، والفساد، على حياته.

(ج) العلاقة بين النظام الكوني وبين وضعية الإنسان – المجتمع

وقد جاءت معظم الآيات الكريمة الآنفة في سياق يظهر العلاقة الوثيقة المحكمة بين النظام الكوني العام، وبين وضعية الإنسان – المجتمع ويظهر أن النظام البشري، الذي شرَّعه الله تعالى، هو التعبير التشريعي المناسب عن حاجة الإنسان إلى النظام في نطاق النظام الكوني العام.

فآية سورة [الأنعام/ ٧٣] وردت في سياق آيات أمر الله تعالى فيها النبي ﷺ بقوله: ﴿ وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ...﴾.

وأمر الله فيها النبي ﷺ أن يذكّر الناس بالمسؤولية الشخصية للإنسان عن أعماله، واستنكار عبادة غير الله، واتباع غير نهج الله، وما يؤدي إليه ذلك من الضياع، والحيرة، والتيه. [الآيات/ ٧٠ - ٧٢].

وبعد الآية [٧٣] تأتي قصة إبراهيم عليه السلام في بحثه عن حقيقة الألوهة، وخط النبوات بعد إبراهيم عليه السلام [الآيات/ ٧٤ - ٩٠].

وآية سورة [إبراهيم/ ١٩] وردت في سياق آيات قص الله تعالى فيها حال جملة من الأنبياء - عليهم السلام - مع أقوامهم، وما جوبهوا[1] به من تكذيب، وبغي، وعدوان، وما آل إليه أمر المكذبين: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ . وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِهِمْۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِى وَخَافَ وَعِيدِ﴾.

وقص فيها أيضًا ما يؤول إليه عمل الكافرين من ضياع وبطلان [الآيات/ ١ - ١٩].

وآية سورة [النحل/ ٣] وردت في سياق آيات بيّن الله تعالى فيها عنايته بتيسير الأرض والطبيعة للإنسان، وتيسير حاجات استقراره وتطوره المادي [الآيات/ ٤ - ١٦].

وآية سورة [العنكبوت/ ٤٤] وردت في سياق آيات قص الله تعالى فيها حال الأنبياء الكرام: نوح عليه السلام، وإبراهيم عليه السلام، ولوط عليه السلام، وشعيب عليه السلام،

(١) جُوبِهوا: وُوجهوا. (م).

وموسى عليه السلام مع أقوامهم، وحال عاد، وثمود. وما جوبه به الأنبياء – عليهم السلام – من بغي وتكذيب، وما سلكته هذه الأقوام من مناهج منحرفة عن الفطرة وعن الحق، وبعد ذلك قال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾ [٤٣].

وبعد ذلك آية الشاهد [الآيات/ ١٤ – ٤٤].

وآية سورة [الجاثية/ ٢٢] وردت في سياق آيات بين الله تعالى فيها تسخير الطبيعة للإنسان [الآيات/ ١٢ – ١٣]، والمسؤولية الشخصية للإنسان، وانحراف بني إسرائيل عن هدي الله [الآيات/ ١٥ – ١٧]: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [١٨]، وإنهم لن يغنوا من الله شيئًا، وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض، وإن محيا وممات المهتدين يختلف عن محيا وممات المنحرفين [الآيات/ ١٩ – ٢١]، وإن الذين اتخذوا إلههم هواهم، ولم يؤمنوا بالآخرة اتبعوا الظنون الباطلة [الآيات/ ٢٣ – ٢٤].

وآية سورة [التغابن/ ٣] ورد قبلها قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ﴾ [٢]. وبعدها ذكر الله الذين كفروا وما آل إليه أمرهم من وبال؛ لأنهم كذبوا رسلهم – عليهم السلام – [الآيات/ ٤ – ٦].

وآيات سورة [الأنبياء/ ١٦ - ١٨] وردت في سياق آيات بين الله تعالى فيها سخرية المشركين من دعوة النبي ﷺ وتكذيبهم، وبشرية الأنبياء - عليهم السلام، وما آل إليه أمر المكذبين من هلاك [الآيات/ ٢ - ١٤].

وآيتا سورة [الدخان/ ٣٨ - ٣٩] وردتا في سياق وعيد المشركين، وتذكيرهم بما آل إليه أمر من سبقهم من الكافرين، وقصة موسى مع فرعون، وما آل إليه أمر فرعون من هلاك، والإشارة إلى قوم (تُبَّع) ومن قبلهم من الأقوام المنحرفة [الآيات/ ١٧ - ٣٧].

(د) فكرة الدولة والحكومة في السُّنة

هذا عن أصل فكرة الإسلام عن المجتمع السياسي، والدولة، والنظام في القرآن الكريم.

وأما في السنة الشريفة فقد ورد التعبير عن فكرة الدولة والحكومة باعتبارها من الضرورات والمسلّمات التي لا يسأل عنها، وعن أصل تشريعها، وإنما يقع السؤال عن تفاصيلها.

فلم يرد في السنة - فيما نعلم - سؤال من المسلمين للنبي ﷺ عن أصل فكرة الدولة والحكومة، مع أن هذا الموضوع من أعظم الأمور التي تكتنف حياة الإنسان والمجتمع من جميع وجوهها.

وكان المسلمون يسألون عن كل شيء يتصل بحياتهم العامة والخاصة، مما ينبغي السؤال عنه، وما لا ينبغي السؤال عنه، حتى علمهم الله تعالى في شأن ذلك بقوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ﴾ [المائدة/ ١٠١].

وقد سألوا – كما بيّن الله في القرآن – عن الأهلَّة، وعما ينفقون، وعن القتال في الشهر الحرام، وعن الخمر، والميسر، وعن المحيض، وعن اليتامى وأحوالهم، وعما أحل لهم وحرم عليهم، وعن الساعة، وعن الروح، وعن الأنفال، وعن الجبال... وغير ذلك.

وقد حفلت السنة الشريفة بآلاف الأسئلة عن كل ما يتصل بحياة الإنسان وأنشطته المختلفة مع غيره من الناس، وفي الطبيعة.

ولكنهم لم يسألوا عن أصل تشريع الدولة والحكومة.

ولا تفسير لذلك إلا كونهم يعون ضرورتها وبديهيتها من إدراكهم لطبيعة كونهم مجتمعًا سياسيًّا لابد له بحكم الفطرة من دولة وحكومة، ولأنهم عرفوا شرعيتها من طبيعة الشريعة الإسلامية، ومن ممارسة النبي ﷺ لشؤون الحكم.

وقد ذكرنا في مدخل هذا الكتاب، عند الكلام عن المنهج، بعض ما ورد في السنة مما يعبر عن كون فكرة الدولة والحكومة من المسلّمات في الشريعة الإسلامية. ونذكر هنا بعض الشواهد الأخرى:

١- ما رواه الشريف (الرضي)، عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في رده على الخوارج لما سمع قولهم: «لا حكم إلا لله»، قال:

«كلمة حق يراد بها باطل. نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة. وإنه لابد للناس من أمير بر، أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر»[١].

٢- ما رواه (سليم بن قيس)، عن أمير المؤمنين علي عليه السلام، قال:

«والواجب في حكم الله، وحكم الإسلام على المسلمين، بعدما يموت إمامهم، أو يقتل، ضالاً كان أو مهتديًا، مظلومًا كان أو ظالمًا، حلال الدم أو حرام الدم، أن لا يعملوا عملاً، ولا يحدثوا حدثًا، ولا يقدّموا يدًا ولا رجلاً، ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إمامًا، عفيفًا، ورعًا، عارفًا بالقضاء والسنة، يجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه، ويحفظ أطرافهم»[٢].

٣- ما رواه (الآمدي) عنه عليه السلام، قال:

«وال ظلوم غشوم، خير من فتنة تدوم»[٣].

---

(١) نهج البلاغة، رقم النص ٤٠. وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢/٣٠٧ - ٣٠٩، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط. ٢، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٥م.

(٢) كتاب سليم بن قيس، ص ١٨٢.

(٣) الغرر والدرر، ص ٥٠٣، الحديث ١٠٢٢٠.

٤- ما رواه (الفضل بن شاذان)، عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، ولعله أجمع ما ورد في سنة أئمة أهل البيت - عليهم السلام - في شأن مسألة الحكم، والدولة والحكومة، في الإسلام، قال:

«فإن قال قائل: فلم وجب عليكم معرفة الرسل، والإقرار بهم، والإذعان لهم بالطاعة؟ قيل له: لأنه لما لم يكتف في خلقهم وقواهم ما يثبتون به لمباشرة الصانع تعالى، حتى يكلمهم ويشافههم لضعفهم وعجزهم، وكان الصانع متعاليًا عن أن يرى ويباشر، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهرًا، لم يكن بد لهم من رسول بينه وبينهم، معصوم، يؤدي إليهم أمره، ونهيه، وأدبه، ويفقههم على ما يكون به - اجتلاب منافعهم، ودفع مضارهم، إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به، ما يحتاجون إليه، من منافعهم ومضارهم، فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته، لم يكن لهم في مجيء الرسول منفعة، ولا سد حاجة، ولكان يكون إتيانه عبثًا لغير منفعة ولا صلاح، وليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كل شيء.

«فإن قال قائل: ولم جعل (أولي الأمر) وأمر بطاعتهم؟ قيل: لعلل كثيرة:

«منها: إن الخلق لما وقفوا على حد محدود، وأمروا أن لا يتعدوا تلك الحدود لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك، ولا يقوم، إلا بأن يجعل عليهم فيها أمينًا يأخذهم بالوقت، عندما أبيح لهم، ويمنعهم من التعدي على ما حظّر عليهم، لأنه

لو لم يكن ذلك، لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره، فيجعل عليهم قيّمًا يمنعهم من الفساد، ويقيم فيهم الحدود، والأحكام.

«ومنها: إنا لا نجد فرقة من الفرق، ولا ملة من الملل، بقوا وعاشوا إلا بقيّم ورئيس، لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه، ولا قوام لهم إلا به فيقاتلون به عدوهم، ويقسمون به فيئهم، ويقيمون به جمعتهم وجماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم».

«ومنها: إنه لو لم يجعل لهم إمامًا قيمًا، أمينًا، حافظًا، مستودعًا، لدرست[١] الملة، وذهب الدين، وغيرت السنن والأحكام، ولزاد فيه المتبدعون، ونقص منه الملحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين، إذ قد وجدنا الخلق منقوصين، محتاجين، غير كاملين، مع اختلافهم، واختلاف أهوائهم، وتشتت حالاتهم، فلو لم يجعل فيهما قيّمًا حافظًا، لما جاء به الرسول الأول، لفسدوا على نحو ما بيناه، وغيرت الشرائع والسنن، والأحكام، والإيمان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين...»[٢].

وهذا الحديث يشرح الضرورة الفطرية إلى الدولة والحكومة، ويشرح الضرورة الرسالية للإسلام والمجتمع الإسلامي لذلك، كما ذكرنا فيما سبق.

---

(١) دَرَسَت: عفت وذهب أثرها. (م).

(٢) علل الشرائع، ص ٢٥٢، أبو جعفر محمد بن بابويه القمي، المعروف بـ (الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١هـ) ط ٢، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

٥- ما رواه (الشيخان) عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر. قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»[١].

والنصوص التي من هذا القبيل كثيرة جدًّا في السنة المروية عن النبي ﷺ، وعن أئمة أهل البيت - عليهم السلام، من طرق الشيعة والسنة، يجدها المتتبع في ثنايا معظم أبواب الحديث والفقه.

خلاصة

لقد تحصل من جميع ما سبق: أن فكرة الدولة والحكومة - في الإسلام - هي ضرورة تنبثق من طبيعة الشريعة الإسلامية، وليست مجرد تشريع منفصل من جملة تشريعاتها.

---

(١) صحيح مسلم، ٣/ ١٤٧١، الحديث ١٨٤٢، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء.

وينبغي التنبيه إلى أننا لم نراع في هذه النصوص من جهة السنة، فإن بعضها معلوم الضعف، بحسب موازين علم الرجال، ودراية الحديث. والوجه في ذلك أن الحديث الضعيف الوارد في قضية تقتضي طبيعتها شهرتها وذيوعها في الناس، إذا كان عليه شاهد من قرآن، أو سنة صحيحة، فإنه يعكس أيضًا - كالنص الصحيح - وجود الفكرة الأساس ورسوخها في الذهنية الإسلامية العامة، ولولم تكن كذلك لورد النص بردها، والردع عنها، ولشاع ذلك، وذاع بين المسلمين عامة، ورواة الحديث، وحملة العلم، خاصة.

وهذا مبدأ سار فيما يتعلق بكل شيء وردت الرواية بنسبته إلى الشرع، وكان مما يتصل بالضرورات اليومية وشبهها للناس أفرادًا وجماعات ومجتمعًا، فلا يعقل في العادة أن توضع الأكاذيب بشأنه، وتشيع بين الناس، على نحو تكون لهم دينًا، ولا يرد عن الشارع المقدس، وحملة الشريعة من الأئمة - عليهم السلام - وأئمة العلم والفقه، ما يردع عنها، ويكشف زيفها، وتمام الحديث عن هذا الموضوع في علم الأصول.

وهي استجابة للفطرة والضرورة التي يقتضيها الاجتماع البشري الذي لا يعقل تحققه من دونها. والمجتمع الإسلامي ليس شذوذًا خارجًا عن هذه الفطرة، وعن هذه الضرورة.

وهي ضرورة يفرضها كون الإنسان - المجتمع جزءًا من الكون المحكوم بنظام كوني ثابت وشامل لجميع الموجودات في عوالم الجماد، والحياة النباتية، والحيوانية... هذه العوالم التي يقف الإنسان في قمتها كائنًا، واعيًا، عاقلاً، مريدًا، مختارًا، حرًّا. وقد سخَّر الله له سائر العوالم، وزوَّده بالوسائل والقدرات المادية، والعقلية، والنفسية، للانتفاع بها في نطاق استخلافه.

لهذا كله نجد أن القرآن الكريم، والسنة الشريفة، قد تضمنا التعبير عن فكرة الدولة، والنظام، والحكومة، في التشريع الإسلامي، بعد أن رأينا أن الإسلام يكوّن مسلمًا ملتزمًا ذا رسالة، ومجتمعًا سياسيًّا ملتزمًا ذا رسالة عالمية.

إن هذه الحقيقة النظرية في الواقع التكويني، والاجتماعي، والتشريعي، الإسلامي قد وجدت بالفعل في الواقع التاريخي الموضوعي للإسلام.

(هـ) جذور فكرة المجتمع السياسي، والدولة، والحكومة، في العهد المكي

لقد تكاملت ملامح الخطوط العامة للدولة، والنظام السياسي-الاجتماعي، وقضية الحكم، بعد الهجرة إلى المدينة، وتكوين أول مجتمع سياسي

إسلامي لأول مرة في التاريخ، وإنشاء الدولة لهذا المجتمع وعلى أرضه، وإقامة الحكم الإسلامي بقيادة رسول الله ﷺ.

أما قبل ذلك – في العهد المكي – فلم يتناول التشريع الإسلامي هذه الأمور بصورة مباشرة وصريحة؛ لأن المسلمين في (مكة) لم يكونوا مجتمعًا سياسيًّا، وإنما كانوا جماعة عقيدية تحكمها علاقات تتراوح بين الاستغراب، والجفاء، والتوتر، والعداء مع مجتمعها الذي كان محكومًا – وهي من ضمنه – بنظام «الملأ»[(١)].

ولم تكن نقاط الخلاف والصدام بين الجماعة المسلمة ومجتمعها في (مكة) مسائل سياسية بشكل مباشر، وإنما كانت مسائل عقيدية، وفكرية، واجتماعية، ذات مفاعيل سياسية واقتصادية، بلا شك، ولكنها لا تتضمن اعتراضًا مباشرًا على ما يتصل بالسلطة السياسية في المجتمع.

ولم تشتمل الدعوة الإسلامية في هذا العهد على مفردات سياسية واضحة وصريحة، وإنما كانت مفردات الدعوة مقصورة على قضايا العقيدة الأساسية الكبرى: قضية الألوهية والتوحيد، وقضية النبوة العامة (النبوات السابقة) ونبوة محمد ﷺ، وقضية (الحياة بعد الموت): البعث والمعاد واليوم الآخر، وقضية عدل الله تعالى، ورحمته، وقدرته، وعلمه، وسائر صفاته، سبحانه وتعالى.

(١) نظام الملأ: هو النظام الذي كانت (مكة) محكومة به قبل الإسلام. حيث كان يحكمها مجلس يتكون من زعماء عشائر قريش، التي كان أبناؤها يمثلون أغلبية شعب (مكة). فكان هذا المجلس يمثل السلطة السياسية والتنفيذية العليا في (مكة)، ويرتكز بالدرجة الأولى على (نظام الإيلاف) التجاري/ السياسي/ الذي نظم علاقات (مكة) الخارجية بالقبائل الأخرى، خارج (مكة) ومحيطها، وبالدول المجاورة للحجاز.

كما كانت مفردات الدعوة تشتمل على المسألة الاجتماعية: الفقراء والأغنياء، والظلم الاجتماعي والاقتصادي الذي يمارسه الأغنياء المتحكمون المتسلطون، وسلوك «المترفين» في الحياة الاجتماعية والسياسية.

وفي ثنايا بيان هذه الحقائق كان الوحي القرآني ينبه الأذهان ويوجه العقول للبرهنة بحقائق الخلق وإبداعه على قدرة الله الشاملة الكاملة، وعلى قضايا العقيدة الأساسية الكبرى.

ولكن – مع ذلك – حمل العهد المكي – في القرآن والسيرة – إشارات إلى طبيعة الدعوة الإسلامية، من الناحية السياسية، كما تضمنت الآيات، وبعض وقائع السيرة، إشارات إلى المستقبل.

وقد تضمنت هذه الإشارات فكرة المجتمع السياسي، والدولة، والسلطة السياسية، والحكم.

وقد ورد ذلك في جملة من الآيات، والروايات:

(أ) فمما جاء في القرآن الكريم، جملة من الآيات؛ منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ. إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ. وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ. قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُم

مُّسۡلِمُونَ . فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُلۡ ءَاذَنتُكُمۡ عَلَىٰ سَوَآءٖۖ وَإِنۡ أَدۡرِيٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٞ مَّا تُوعَدُونَ ﴾ [الأنبياء/ ١٠٥-١٠٩].

ففي الآيات إشعار وإيحاء قوي بأن وضع المسلمين لن يبقى على ما هو عليه في (مكة)، وإن لهم في المستقبل دولة وسلطانًا، وإن المكذبين المعتدين سيرون هذه الحقيقة في وقت قريب أو بعيد، ولكنه آت على كل حال، وإنهم سينالون عقابهم.

٢- قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْ لَنُبَوِّئَنَّهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗۖ وَلَأَجۡرُ ٱلۡأٓخِرَةِ أَكۡبَرُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ. ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ [النحل / ٤١-٤٢].

في الآية المباركة وعد من الله بتغيير الحال في الدنيا، وينبغي أن يكون تغييرًا في الوضع السياسي للمسلمين. والظاهر أن الآية في شأن مهاجري الحبشة، والمسلمون يواجهون في (مكة) عدوانًا ضاريًا من قريش المشركة، وهجرة من هاجر إلى الحبشة من المسلمين كانت مظهرًا من مظاهر الاضطهاد السياسي للمسلمين.

٣- وقال تعالى: ﴿ أَلَيۡسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبۡدَهُۥۖ وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ ﴾ [الزمر / ٣٦].

في الآية إشعار واضح بالحماية، ووعد ضمني بنصر في المستقبل على قوى الشرك التي يهدد بها المشركون النبي ﷺ والمسلمين المستضعفين.

٤- قوله تعالى: ﴿ فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيۡءٖ فَمَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ . وَٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمۡ يَغۡفِرُونَ . وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ . وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡبَغۡيُ هُمۡ يَنتَصِرُونَ . وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ . وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ . إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ . وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ﴾ [الشورى / ٣٦-٤٣].

فقد اشتملت هذه الآيات على بدايات التشريع في شأن المجتمع السياسي والدولة:

(أ) الإنفاق المالي: وهو المرحلة التأسيسية الأولية من تشريعات الواجبات المالية العامة.

(ب) رد العدوان على الجماعة: وهو المرحلة التأسيسية الأولية من تشريع الجهاد.

(ج) حكم المفسدين في الأرض في مرحلته الأولية.

(د) مبدأ الشورى في إدارة الشؤون العامة.

٥- وقال تعالى: ﴿ وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴾ [الطور / ٤٨].

فإن الآية تتضمن إشعارًا بوعد الحماية والنصرة، وتغيير الواقع السيئ.

٦- الآيات التي تقص أنباء بني إسرائيل وغيرهم مع الفراعنة والطغاة. وبين الله فيها أن الغلبة والسلطان في النهاية للمؤمنين، فإن فيها تلويحًا لما سيؤول إليه حال المسلمين.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ نَتْلُواْ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِٱلْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ . إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ . وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ . وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُواْ يَحْذَرُونَ ﴾ [القصص / ٣-٦].

٧- قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ . إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ . وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [الصافات / ١٧١-١٧٣].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ ﴾ [غافر / ٥١].

فهذه الآيات - وثمة غيرها في القرآن المكي - تتضمن إرهاصات ووعودًا بإقامة المشروع السياسي للإسلام: المجتمع السياسي، والدولة، والحكومة، في المرحلة التي كان المسلمون يكابدون فيها القمع، والاضطهاد، والمطاردة، في

(مكة). وكان المجتمع السياسي ونظامه يتحكمان بكل شيء. ولقد صدق الله وعده في (المدينة) بعد الهجرة.

وفي الآية الأولى من آيات سورة (القصص) تصريح بأن تلاوة نبأ موسى وفرعون موجهة ﴿لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ فهي تتضمن الإيحاء بأن مصير المؤمنين وعاقبة أمرهم هي: الخلاص، والحرية، والسيادة.

(ب) ومما جاء في السنة، في سيرة النبي ﷺ في العهد المكي جملة من الروايات:

منها: حديث الدار. ورواه (الطبري) في تاريخه بسنده عن ابن عباس. ورواه غيره:

في مكة، في السنة الثالثة من مبعث النبي ﷺ حين نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [الشعراء/ ٢١٤]، أمر رسول الله ﷺ عليًا عليه السلام أن يصنع طعامًا ويجمع بني عبد المطلب.. في حديث طويل جاء فيه:

«... ثم تكلم رسول الله ﷺ فقال:

«يا بني عبد المطلب! إني والله ما أعلم شابًا في العرب جاء قومه بأفضل مما قد جئتكم به، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي، ووصيي، وخليفتي فيكم؟».

«قال (علي بن أبي طالب): فأحجم القوم جميعًا، وقلت - وإني لأحدثهم سنًّا، وأرمصهم عينًا[١]، وأعظمهم بطنًا، وأحمشهم ساقًا[٢]: أنا يا نبي الله أكون وزيرك عليه! فأخذ برقبتي، ثم قال: إن هذا أخي، ووصيي، وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا»[٣].

وثمة نصوص أخرى في السيرة في العهد المكي.

فإن هذه الروايات تدل على أن مسألة الدولة، والسلطة السياسية، والحكومة، كانت أمورًا يتضمنها الإسلام في مرحلته المكية، ولم يعبر عنها صراحة؛ لأن تلك المرحلة لم تكن مرحلة مناسبة لذلك؛ لأن شروط تكوين المجتمع السياسي، والسلطة السياسية، لم تكن قد توفرت لدى المسلمين في ذلك الحين.

(و) تأسيس الدولة وإقامة الحكومة في العهد المدني

في العهد المدني - بعد هجرة النبي ﷺ تحولت الجماعة المسلمة التي كانت في (مكة)، بعد أن هاجرت إلى المدينة، وتكاملت واتحدت مع المسلمين فيها (الأنصار) - إلى مجتمع سياسي، برزت ملامحه تدريجًا من خلال الممارسة

---

(١) رمِصَتْ عينه - كفَرِحَ: من الرَّمَص، وهو وسخ أبيض يجتمع في الموق... والنعت أرمص ورمصاء (قاموس).
(٢) أحمش الساقين: يعني صار دقيق الساقين (قاموس).
(٣) تاريخ الطبري، ٢/ ٢١٧، ومسند أحمد، ١/ ١١، وكنز العمال، ٦/ ٣٩٢ و٣٩٦ و٣٩٧ و٤٠١، والكامل لابن الأثير، ٢/ ٢٨.

اليومية - على هدى التشريع الإلهي التدريجي - لمهمات ومسؤوليات الحياة المدنية من زراعة، وتجارة، وأعمال حرفية، وتواصل اجتماعي، وتعليم، وتعلم، وزواج أنشأ قرابات جديدة بين المجموعات القبائلية التي تكوّن منها المجتمع الجديد. ومن خلال علاقات سياسية وتجارية (علاقات مواطنة) مع اليهود الذين كوّنوا جزءًا من هذا المجتمع عند إنشائه، وقبلهم الإسلام مواطنين، فبني مجتمعه على قاعدة المشاركة في المسؤوليات.

وقد تكون هذا المجتمع - كما ذكرنا - تدريجًا على هدى التشريع التدريجي والممارسة اليومية للحياة في أطرها المختلفة، وأنشطتها المتنوعة.

فشرع الله تعالى في الوحي القرآني الشريف بالتدريج أسس المجتمع السياسي، وخصوصياته، ومهماته، والخطوط الكبرى، والمبادئ الأسس التي تقوم عليها دولة الإسلام.

وتضمنت التشريعات القواعد، والمبادئ والأسس للاجتماع الإسلامي، وللشأن الاقتصادي، والمبادئ والقواعد التشريعية للدفاع، والدعوة، وللعلاقات مع الأقوام والمجتمعات الأخرى.

لم ينزل الوحي بذلك كله دفعة واحدة، فقد كان تدريجيًا - كما ذكرنا - لأن المجتمع السياسي والدولة كانا في حالة التكوين، وكانا ينموان رويدًا رويدًا -

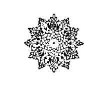
في مواجهة صعوبات الروح القبلية والثقافة السائدة - من خلال الحياة اليومية للمسلمين بقيادة النبي ﷺ.

وكان الوحي متتابعًا لا ينقطع، يواكب الأحداث، أو يصنعها.

وكانت البيانات الإلهية في شأن المجتمع والدولة تشتمل أيضًا على تشريعات في الشؤون الأخرى، وعلى قضايا العقيدة، وعلى التوجيه التربوي والتنمية الروحية، على ما هو أسلوب القرآن العظيم في التعبير عن الحياة، والإنسان، والمجتمع، باعتبارها كلًّا واحدًا، متكاملاً، متفاعلاً.

القسم الثاني

الملامح العامة، والمبادئ والأسس في شأن المجتمع السياسي، والدولة، والنظام



الفصل الأول: قيم المجتمع الإسلامي التي تقوم عليها فكرة الدولة في الإسلام

تمهيد

إن المفهوم الحديث للدولة - وهو الذي قامت على أساسه الدولة الحديثة في الغرب - كما حققه الفقه الدستوري الحديث، وعلم السياسة هو أنها:

«شعب - أو أمة - ينظم أمرهم حكم، ويخضعهم هذا الحكم جميعًا إلى أحكام قانونية واحدة لا تمايز فيها».

وعند تحليل هذا التعريف نجد أن مكونات الدولة الحديثة ثلاثة أمور:

١- مجموعة بشرية (شعب، أو أمة).

٢- حكم يجسد سلطة على الشعب.

٣- قوانين واحدة لجميع الأفراد من دون تمييز بينهم.

٤- الأرض التي يسكنها الشعب أو الأمة، وتحكمها الدولة بقوانينها.

تشدد النظريات الحديثة في الدولة على مكون رابع لها هو (الأرض)، ويأخذ بعض الباحثين الغربيين على الفقه السياسي الإسلامي إغفال هذا العنصر. وقد يُدّعى أن الإسلام أغفله، وقد يجعل ذلك ذريعة للطعن في أطروحة الدولة في الإسلام منهم (برنار لويس) مثلاً.

والحق أن هذه المسألة من المسائل التي لم تبحث في الفقه السياسي المدوَّن، وهي مسألة معقدة نقدم عنها الآن لمحة في عجالة سريعة.

أرض الدولة

لم يبحث الفقهاء المسلمون مسألة (أرض الدولة)، وكون الأرض إحدى مكونات مفهوم الدولة، بالمعنى الذي يتداول في الدراسات السياسية المعاصرة.

وإنما بحثوا مسألة الأرض من منظورين:

أحدهما: المنظور السياسي، من حيث علاقة الأرض بالأمة والدعوة. ومن هذا المنظور تكوَّن مفهوم ومصطلح (دار الإسلام) في مقابل (دار الحرب) أو في مقابل (دار الحرب، ودار الحياد، ودار التعاهد) كما يظهر من بعض الفقهاء ونحن نذهب إليه.

وهذا المنظور أعم من صيغة الدولة والحكم السياسي كما سنرى.

ثانيهما: المنظور الاقتصادي، من حيث الأحكام المتعلقة بالأراضي ذات الملكية العامة، وهي الأراضي الخراجية وأراضي الأنفال.

ولتحقيق الحال في المسألة، لابد من التمييز بين (الأمة) و(الدولة)، في حالة عدم تطابقهما في كيان سياسي واحد. عند البحث عن عنصر الأرض في التكوين السياسي لهما، في عصر الغيبة عند الشيعة، وبعد وفاة النبي ﷺ عند أهل السنة وسائر المسلمين.

فالأمة المسلمة ليس لها وطن جغرافي خاص ومحدد بحدود ثابتة؛ لأنها لم تتكون على أساس عرقي، أو لغوي، أو أي أساس آخر للاجتماع البشري يقوم على الانتساب إلى أرض معينة في حالة سابقة على تكوين الأمة، ليقال إن أرضه هي أرض الأمة.

لقد تكونت الأمة المسلمة على أساس اعتقاد الإسلام، والالتزام به عقيدة وشريعة، دون أي اعتبار آخر، وسيبقى أساس تكونها دائمًا هو الإسلام دون أي شيء آخر مستقل عن الإسلام، أو منضم إليه.

ولذلك فإن الأمة المسلمة في حالة تكون ونمو مستمر، ولن تكتمل إلا إذا استوعبت الجنس البشري كله.

وهي لذلك كيان مفتوح لاستيعاب مسلمين جدد، والنمو والاتساع بهم، وليست مغلقة على أقوام مخصوصين لا تتعداهم إلى غيرهم، لأنها (أمة إجابة تحمل مهمة الدعوة الموجهة إلى أمة الدعوة/ وهم غير المسلمين المدعوين إلى الدخول في الإسلام)، وكل إنسان جديد، يدخل في الإسلام، فإنه يدخل معه أرضه إلى (دار الإسلام) التي تتسع باستمرار، منذ بدأت في (يثرب/ المدينة)، حتى بلغت إلى ما هي عليه الآن.

و(دار الإسلام) هو المصطلح الفقهي الذي استعمله الفقهاء للدلالة على (الشخصية الجغرافية) للأمة المسلمة، وهي تكون حيثما وجد مسلمون، ورفع شعار الإسلام، ومورست عباداته وشريعته، ولذلك فـ (دار الإسلام) لا تنحصر في حد جغرافي ثابت لا تتعداه، بل إن (دار الإسلام) مفهوم جغرافي مستمر النمو والاتساع على الأرض كما أن (أمة الإسلام) مفهوم مستمر النمو والاتساع في البشر.

ولكن العلاقة بين الأمة المسلمة – بما هي أمة مسلمة، لا بما هي دولة – وبين دار الإسلام (الأرض)، ليست علاقة السلطة السياسية التي تتضمن حق الأمر والنهي، بل هي علاقة تخول المسلمين الحق في أن يسكنوا، أو يتنقلوا في دار الإسلام، دون عوائق وقيود، وتخولهم حق العمل والكسب على هذه الأرض وفيها، دون ما زاد على ذلك.

فللأمة سلطة الملكية وحق الانتفاع: سلطة الملكية الخاصة لمالكي رقبة الأرض عليها، وسلطة حق الانتفاع للأمة في الأراضي ذات الملكية العامة (الأراضي الخراجية والأنفال). وليس لأحد سلطة سياسية على أرض (دار الإسلام)، أو على المسلمين، بما هم مالكين وأصحاب حق انتفاع، ولم تنشئ الشريعة - على مستوى الأمة - سلطة من هذا القبيل.

هذا بالنسبة إلى الأمة المسلمة والأرض/ دار الإسلام.

أما الدولة فلا بد أن يكون لها وطن جغرافي خاص بها، له حدود جغرافية تميزه وتميزها عن الأوطان والدول الأخرى، سواء أكانت هذه الدولة ضمن دار الإسلام، بحيث تكون الحدود الجغرافية مع أرض أهلها مسلمون لهم دولة وسلطة، أم ليس لهم دولة، أم كانت حدودها مع أرض أهلها غير مسلمين قد تكون دار حرب، أو حياد، أو تعاهد.

ففي كلا الحالين لابد من أرض محددة، ولا يمكن تصور دولة وسلطة حاكمة على شعبها من دون أرض محددة لسلطة الحكومة الإسلامية في هذه الدولة، ولا يمكن للحكومة أن تمارس السلطة من دون أرض.

وذلك لأن ماهية الدولة والحكومة تتقوم بالسلطة السياسية التي تتضمن حق الأمر، والنهي، والطاعة، بالمعنى السياسي، وهذا يقتضي أن تكون علاقة الحكومة بالأرض التي يسكنها شعب تلك الحكومة، علاقة سلطة فوق سلطات

أفراد الشعب على الأرض، بما هم مالكين لرقبتها، أو لحق الانتفاع بها، وهي سلطة يشرع للحكومة بمقتضاها أن تحدد وتُقيّد سلطات أفراد الشعب على رقبة الأرض، وعلى حق الانتفاع، بل وإلغاء حق الانتفاع في بعض الحالات.

وموضوع هذه السلطة السياسية وحدودها، ليسا مطلقَيْن على كل أرض يسكنها مسلمون (دار الإسلام). وإنما يتحددان بالقدرة على إعمالها بحسب ولاية الحكومة المستمدة من شعبها الذي يملك الولاية على نفسه وأرضه، ولا ولاية له على أرض شعب آخر لم ينصب هذه الحكومة ولم يُولّها أمره، فمن البديهي ألا يكون لهذه الحكومة سلطة على هذه الأرض الخارجة عن حدود ولاية شعبها.

فيتعين أن تكون أرض الدولة هي الأرض المنسوبة إلى الشعب الذي تتولى أمره، وتحكمه بتوليته إياها، ونصبه لها، ولا تتعداها إلى أرض أخرى يملكها ويملك حق الانتفاع بها شعب آخر.

موقف الفقه الإسلامي من (أرض الدولة)

لم يتعرض الفقهاء المسلمون في أبحاثهم السياسية عن الدولة وأنظمتها إلى عنصر (الأرض)، بل تركز بحثهم على العناصر الثلاثة فقط (الشعب، والسلطة، والقانون).

وقد توهم بعض المستشرقين أن الفقه السياسي أهمل هذا العنصر الأساس في تشكيل الدولة، ولعل بعضهم ذهب نتيجة لهذا التوهم إلى أبعد من ذلك، وهو أنه لا وجود لفكرة الدولة في الإسلام!

ولكن الظاهر أن إهمال الفقهاء المسلمين لبحث هذا العنصر، ليس ناشئًا من عدم اعتباره في مفهوم الدولة، فضلاً عن القول بعدم وجود فكرة الدولة في الإسلام. بل هو ناشئ من ملابسة مفهوم (الدولة) عندهم لمفهوم (الأمة)، واتحاد المفهومين في الصدق الخارجي، والوجود التاريخي، عند إنشاء الدولة الإسلامية في المدينة في عهد النبي ﷺ وبعده، طيلة الفترة التاريخية التي كانت دولة الخلافة فيها تمارس سلطة فعلية؛ أو شكلية، على جميع (دار الإسلام).

فقد كانت (أرض) الدولة الإسلامية تشمل جميع مساحة ما سمي فيما بعد (دار الإسلام) حيث توجد وتعمل (الأمة الإسلامية)، ولم يحدث أن كان السلطان السياسي (للدولة) أضيق من الانتشار الجغرافي لـ (الأمة).

ومن هنا فإن الفقهاء المسلمين حين كانوا يجيئون عن دار الإسلام وأحكامها، كانوا يبحثون عن (أرض الدولة) التي هي في الوقت نفسه (دار الإسلام / أرض الأمة).

ولم يلحظوا في أبحاثهم، عندما كانت الأمة لا تزال موحدة، من الناحية السياسية التنظيمية في دولة واحدة، إمكان انقسام الأمة إلى (دول)، وانقسام (دار الإسلام) إلى أراض لهذه الدول.

ولكنهم حين بدأت الأمة تشكل نفسها في صيغ تنظيمية - سياسية متعددة، بحثوا عن مشروعية (تعدد الأئمة)، وأجازه المشهور وفقًا لمعايير ذكرناها في كتابنا (نظام الحكم والإدارة في الإسلام).

وعلى هذا فإن العنصر الأرض الإسلامية، بما هي موضوع للسلطة السياسية وسيادة الدولة عليها، حالتان:

الأولى: حالة تطابق مفهوم الأمة ومفهوم الدولة، في مصداق خارجي واحد، كما حدث في زمن النبي ﷺ وما بعده، حين كانت الأمة كلها مشكلة في دولة واحدة، ففي هذه الحالة تكون (دار الإسلام) هي أرض الدولة في حين كونها أرض الأمة أيضًا.

ولا يمكن وضع حدود جغرافية لها، من جهة ارتباطها بنمو الأمة واتساعها، ذلك يقتضي اتساع دار الإسلام باستمرار. وإن كان هذا لا يلازم - بالضرورة - اتساع سلطان الدولة. إذ قد يدخل في الإسلام قوم جدد تتسع بأرضهم (دار الإسلام) وتتسع بهم الأمة، ولكنهم لا يدخلون تحت سلطان الدولة، وإنما ينشئون لأنفسهم كيانهم السياسي الخاص، فتتشكل في الأمة دولة ثانية.

الثانية: حالة تمايز مفهوم الأمة عن مفهوم الدولة في الصدق الخارجي، حين تنقسم الأمة إلى دول، فإن الأمر يختلف، إذ لا بد لكل دولة من أرض تقوم عليها، ويكون لها حدود، حيث إن عنصر (الأرض) هو المدى الذي يفترض أن الدولة - بما لها من خصوصيات تميز شخصيتها - تفرض سلطانها عليه، سواء أتمكنت من فرضه بالفعل، أم تقلص سلطانها بسبب عصيان داخلي أو عدوان خارجي.

ومن دون عنصر الأرض لا يمكن تصور وجود الشعب، والدولة، والحكومة، والسلطة، وممارسة تطبيق القانون.

بعد الفراغ من عرض هذه العجالة عن عنصر الأرض في مكونات الدولة في الإسلام، بالإضافة إلى العناصر الثلاثة الأخرى نقول:

إن الأبحاث السابقة، والبحث التالي يكشف بوضوح أن هذه المكونات كانت دائمًا موجودة في الإسلام، تقتضيها عقيدته وشريعته.

كما سنرى أن المفاهيم والقيم الإنسانية والأخلاقية التي قامت عليها، وتكونت منها فكرة الدولة في الإسلام، هي القيم التي يتجه إليها طموح البشر في العصر الحديث على مستوى الدولة الوطنية والقومية، وعلى مستوى النظام الدولي المرتجى، وهي قيم العدالة، والحرية الواعية، وكرامة الإنسان، وتيسير سبل التكامل الروحي والمادي لبني البشر.

١- مجتمع سياسي يحكم نفسه

قال الله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ [النور/ ٥٥].

إن الاستخلاف في الأرض هنا هو الاستخلاف الخاص، استخلاف الاصطفاء، وهو ليس مجرد العيش كيفما اتفق، وليس صرف الوجود، وإنما هو الوجود الفاعل المتميز الذي يحمل مضمونًا ومعنى.

وتمكين الدين لا معنى له إلا بتمكين المعتقدين بالدين، الحاملين لرسالته من حيث إنهم يحكّمون هذه الرسالة في حياتهم، ويحملونها إلى غيرهم، وتكون الرسالة هويتهم.

والتمكين هو السلطة والقدرة على التصرف دون وصاية من الغير، أو أي تدخل يقيد حرية الاختيار.

ولابد أن تكون هذه السلطة قادرة على حماية نفسها من العدوان، فإن الأمن لا يكون منحة معطاة من الغير، وإنما هو نتيجة معادلة قوة سياسية، وعسكرية، واقتصادية، وغير ذلك مما يكوّن قوة المجتمع السياسي.

وهذا كله لا يمكن أن يتحقق إلا بوجود مجتمع سياسي يحمل رسالة، ويقوم على فكرة مركزية تدور وتتركز عليها حياته.

٢- مجتمع متميز ومنفتح

إن هذا المجتمع - المجتمع الإسلامي - متميز عن غيره من المجتمعات الأخرى بكونه تجسيدًا لعقيدة وشريعة ورسالة حضارية، فليس المجتمع الإسلامي مجرد تعبير عن ضرورة الإنسان إلى الاجتماع لحفظ حياته، واستمرار وجوده، والحصول على خدمات ومكاسب أكثر مما يستطيع أن يحققه بجهده الفردي. إن المجتمع الإسلامي - قبل ذلك - تعبير عن التزام رسالي، ومهمة حضارية، وهذا هو مبرر وجوده في التاريخ، وإلا فقد كان يمكن - من دون ذلك - أن يبقى الاجتماع العربي - الحضري والبدوي - وغيره على ما كان عليه دون تغيير في معناه ومبناه.

(أ) ومن هنا أكد التشريع الإسلامي على المسلمين - في المجال التنظيمي - السياسي - أن يتمايزوا عن المجتمعات الأخرى في الولاء السياسي، وفي نمط الحياة العامة والخاصة، بحيث لا يكونون نسخة من حضارة أخرى، ونهج حياة آخر.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [آل عمران/ ٢٨].

والآية تتضمن إنشاء حكم تكليفي تحريمي في المجال التنظيمي – السياسي، ويترتب على عصيانه وانتهاكه مسؤوليات سياسية.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة/ ٥١].

والآية كسابقتها تتضمن إنشاء حكم تكليفي تحريمي تترتب على عصيانه مسؤوليات سياسية.

وغير هاتين الآيتين في القرآن كثير من هذا الباب سيأتي ذكره وبحثه في الأبحاث التالية.

وقد حفلت السنة أيضًا بالنصوص التي صرحت بهذا التشريع.

وهذا التمايز لا يقتصر على الولاء السياسي والممارسة العبادية فقط، بل يشمل نمط الحياة العامة والخاصة في قضايا الطعام، واللباس، وعلاقات الجنسين، والأنشطة الاقتصادية، وغير ذلك مما اشتمل عليه نظام المحرَّمات في الإسلام، وفصَّلت السنة منه ما أجمله القرآن، وشرحه الفقهاء في دراساتهم.

(ب) ولكن هذا التمايز لا يعني الانغلاق ونبذ الآخر. إنه تمايز لحفظ الشخصية الرسالية من الذوبان، فهو تمايز تفرضه طبيعة المجتمع الإسلامي ومهمته الرسالية، وليس تمايزًا ناشئًا من التعصب العرقي، أو الديني، أو ناشئًا من البغضاء العاطفية.

ومن هنا فإن المجتمع الإسلامي منفتح على الآخر: منفتح عليه بالحوار، ومنفتح عليه بالتعايش والتعاون لما فيه خير الإنسانية العام.

وقد حفل القرآن بآيات الجوار، والتعايش، والتعاون.

منها قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل/ ١٢٥].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾ [العنكبوت/ ٤٦].

كما وجه التشريع الإسلامي المسلمين إلى التعايش مع غير المسلمين، والتعاون معهم، وقد دلت على ذلك آيات منها قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة/ ٨].

وقد كانت التجربة التاريخية للإسلام والمجتمع الإسلامي، في عهد النبي ﷺ وبعده، تطبيقًا أمينًا وجديًّا لهذا التشريع في مجال الحوار، وفي مجال التعايش، ابتداء من تجربة النبي ﷺ والمسلمين مع اليهود والنصارى في (المدينة)، و(نجران)، وغيرهما، مرورًا بجميع المراحل التاريخية التي كان المجتمع الإسلامي فيها متماسكًا على أساس الإسلام.

ولم يحدث خلل في هذا التعايش، والتعاون، والحوار، إلا في حالات إخلال غير المسلمين بشروط الحوار، والتعايش، حين كانوا يتواطأون على العدوان مع القوى المعادية للمسلمين.

أما حالات انحراف بعض الحكام المسلمين عن التزام النهج الإسلامي في الانفتاح على غير المسلمين، فقد كانت قليلة نادرة.

٣- الوسطية والشهادة

وهذا التمايز عن الآخر، والانفتاح عليه - في الوقت نفسه - بالحوار، والتعايش، والتعاون، هو الذي أعطى الأمة الإسلامية سمتها العظيمة الفريدة: الوسطية والشهادة.

فالأمة الإسلامية بما هي حاملة لرسالة الإسلام - عقيدة وشريعة، وحضارة - وتجسيد لها، تقف في المركز الوسط المتوازن، وتمثل التوازن في المسيرة البشرية بين الإفراط والتفريط، وبين الإسراف من هنا، والإسراف من هناك.

وهذه هي سمة الشاهد. فإن الشاهد يجب أن يكون منفصلاً ومتمايزًا عن المشهود عليه، ولكن لا يجوز أن يكون منغلقًا عنه، بل يجب أن يكون منفتحًا عليه، متواصلاً معه في آن واحد.

وقد تجلت هذه الحقيقة المقومة للحضارة الإسلامية، وللرؤية الإسلامية للعالم وللأقوام الأخرى، في جميع الحالات.

فكان المسلمون دائمًا منفتحين على غيرهم في مجالات السياسة والاجتماع والثقافة.

فأنجزوا صيغة (تعايش) الأنظمة على المستوى الدولي.

وأنجزوا المجتمع (المتنوع من حيث الانتماء الديني) لأول مرة في التاريخ في صيغة مجتمعية واحدة، وكيان سياسي واحد.

وأنجزوا أعظم وأنبل انفتاح علمي ومعرفي، في تاريخ الجنس البشري، حين قدموا إنجازاتهم العلمية، وكشوفهم المعرفية إلى العالم المسيحي، واليهودي، وغيرهما، مستجيبين في ذلك إلى دعوة الإسلام إلى الانفتاح على الآخرين، والحوار معهم، وإلى بذل خيرات الأرض، وكشوف العقل، لكل البشر، واعتبار المعرفة مشاعًا بين البشر، من حقهم جميعًا الانتفاع بها، والتمتع بما تمنحه من خبرة بالكون، والطبيعة.

وتظهر عظمة الإسلام ونبله، بمقارنة نهجه في قضية المعرفة والعلم، بنهج الحضارة الغربية (الفاوستية) وهو نهج الأنانية، والاستئثار بالمعرفة، واستخدامها وسيلة لاحتكار القوة، بهدف الاستحواذ والتغلب على الآخرين. ولا تعطى المعرفة إلا بقدر محدود لمن ينسلخ[1] عن عالمه، وعن انتمائه، ويغدو جزءًا من الغرب وحضارته، يحمل قيمها ومشروعها في الاستحواذ والسيطرة. وإذا حدث وامتلك المعرفة (المحرَّمة)، أحد خارج عالم هذه الحضارة وقيمها ومشروعها الكوني، فإنه يطارد، ويُدمَّر، وتُدمَّر المؤسسات التي أنشأها!

وقد نصت على هذه الخصوصية - الوسطية والشهادة - في الأمة الإسلامية، آيات القرآن الكريم، وروايات السنة الشريفة. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة/ ١٤٣].

وقوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [الحج / ٧٨].

(١) ينسلخ: ينفصل. (م).

٤- القسط

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد/ ٢٥].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ [الأعراف/ ٢٩].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا﴾ [النساء/ ١٣٥].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة/ ٨].

فهذه الآيات - ولها نظائر أخرى - في القرآن الكريم بين الله تعالى فيها - كما بين رسول الله ﷺ في السنة الشريفة - أن المبدأ الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي، وتقوم عليه حياته، وعلاقاته الداخلية، والخارجية، ورسالته العالمية، هو «أن يقوم الناس بالقسط» أي أن يكون مبدأ العدالة هو المبدأ الحاكم،

والمسيطر على الحياة الخاصة، والعامة، للبشر، في المجتمعات السياسية وبينها خاصة.

وهذا المبدأ سار في الكون كله.

قال الله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾ [آل عمران/ ١٨].

وقال تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ﴾ [الرحمن/ ٧-٩].

وقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [الشورى/ ١٧].

وهذا المبدأ يجب أن يكون حاكمًا على الإنسان في خاصة نفسه: في علاقته بالله، وعلاقته بالناس، وأعماله الشخصية، فعلى المسلم في جميع هذه الأحوال أن يكون عادلاً.

ويجب أن يكون حاكمًا على الجماعة في علاقاته مع الأفراد والجماعات الأخرى.

ويجب أن يكون حاكمًا على المجتمع السياسي في علاقاته الداخلية بين جماعاته وأفراده، وبين الحكومة والشعب، وبين الشعب والحكومة، وفي علاقاته ومعاملاته الخارجية مع المجتمعات الأخرى.

وهذا المبدأ الأساس ميز المجتمع السياسي الإسلامي عن المجتمعات الأخرى في القديم والحديث، فهذه المجتمعات والحضارات منها ما كان يقوم على مبدأ الاستبداد، ومنها ما كان يقوم على مبدأ الحرية. ومبدأ الاستبداد كان هو الغالب على المجتمعات السياسية القديمة، ومبدأ الحرية هو الغالب على المجتمعات السياسية الحديثة.

ولكن التشريع الإسلامي عارض ورفض هذين المبدأين في تكوين المجتمع السياسي، والدولة، والنظام السياسي:

رفض مبدأ الاستبداد رفضًا مطلقًا؛ لأنه دائمًا يؤدي إلى الظلم والطغيان.

ورفض مبدأ الحرية باعتباره أساسًا يقوم عليه المجتمع السياسي، وإن اعترف به باعتباره حقًّا للأفراد والجماعات في حدود النظام التشريعي للفرد، والجماعة، والمجتمع.

وعلة ذلك - والله تعالى أعلم - إن إقامة المجتمع السياسي على مبدأ الحرية يجعل العدالة في خطر، وكثيرًا ما يلغي العدالة ويؤدي إلى الظلم، فقد أثبتت جميع تجارب التاريخ أن الحرية لا تضمن العدالة، والمجتمعات الحديثة التي اعتمدت مبدأ الحرية أدى بها ذلك إلى شيوع الظلم الاجتماعي والسياسي فيها، وأدى ذلك - على المستوى العالمي إلى نشوء ظاهرة الاستعمار، والاستعمار الجديد. بينما نجد أن إقامة المجتمع السياسي على مبدأ العدالة يصون الحرية

ويحميها من العدوان. فالعدالة تصلح ضمانة للحرية، والحرية لا تصلح ضمانة للعدالة.

إن إقامة المجتمع الإسلامي على مبدأ العدالة يلقي على هذا المجتمع، وعلى نظامه السياسي، وعلى حكومته، مهمة تطبيق هذه العدالة، وصيانتها من الانتهاك والتعدي، من قبل القوى الداخلية، أو الخارجية.

وهذه المهمة ليست مهمة وعظية نظرية، وإنما هي مهمة عملية لا يمكن القيام بها على وجهها الصحيح من دون امتلاك وسائل تنفيذها على من يتعدى عليها، أو يهم بالتعدي.

ولذا فيجب أن يمتلك المجتمع وسائل وأدوات تنفيذ العدالة، وحمايتها، من الانتهاك والتعدي. وهذا ما أومأت وأشارت إليه سورة (الحديد) بنحو الإشعار في هذه المرحلة التأسيسية للمجتمع، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد/ ٢٥].

٥- الشورى

ينبغي أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة، أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق، عند جميع المسلمين: عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، وعند أهل السنة وسائر المسلمين منذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛

لأن مقتضى أدلة هذا المبدأ من الكتاب الكريم والسنة، أنه لا تستقيم شرعية أي حكم سياسي - لحاكم غير معصوم - ولا تستقيم شرعية أي تصرف في الشؤون العامة للمجتمع، من دون أن يكون قائمًا على مبدأ الشورى.

والشورى - في حين كونها أهم المبادئ الدستورية السياسية للحكم والدولة - فإنها من أهم المبادئ المكونة لمفهوم الأمة، ومفهوم المجتمع السياسي في الإسلام، ولواقعهما في حركة التاريخ، وذلك من حيث ما يقومان به من أنشطة وينشئانه من علاقات في داخلهما، ومع الخارج، بصرف النظر عن وجود سلطة حكومية.

إجمال

مقامنا ليس مقام البحث عن أدلة تشريع الشورى، وكون هذه الأدلة دالة على أن الحاكم ملزم بالحكم عن طريق الشورى، وملزم باتباع ما تنتهي إليه من نتائج، وعلى أن الأمة ملزمة باتباع أسلوب الشورى في إدارة أمورها العامة.

وقد بحثنا هذا الموضوع من جميع جوانبه الفقهية والفكرية في الكتاب الذي خصصناه للبحث في ولاية الفقيه العامة، وولاية الأمة على نفسها، وقد انتهينا هناك إلى أن الشورى - في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام عند الشيعة الإمامية، ومنذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند غيرهم من المسلمين - واجبة على الأمة وعلى

الحاكم، وملزمة لهما، فيجب على الأمة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورى، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى، وهو ملزم شرعًا باتباع ما تنتهي إليه عملية الشورى.

وحسبنا أن نذكر هنا أن النص القرآني القاطع قد دل على تشريع هذا المبدأ الدستوري في آيتين محكمتين:

الأولى: دلت على وجوب الشورى على الأمة في إدارة أمورها العامة، وهي قوله تعالى في سورة الشورى المكية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وهذا ليس وصفًا للمؤمنين، وإنما هو حكم شرعي، وضعي، تنظيمي، على المسلمين، يقتضي أن يطبقوه في حياتهم العامة، ليتم إسلامهم وإيمانهم، وإذا أخلّوا به كانوا ناقصي الإسلام والإيمان، كما إذا تخلوا عن أية صفة من الصفات الواردة في الآية (فلم يستجيبوا لربهم، أو لم يصلوا، أو لم ينفقوا مما رزقهم الله).

الثانية: دلت على وجوب الشورى على الحاكم في ممارسته لمهمة الحكم، وهي قوله تعالى في سورة آل عمران المدنية/ الآية ١٥٩ ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ وقد نزلت بعد غزوة (أحد) التي هزم فيها المسلمون وقد كانت نتيجة الشورى هي الخروج لملاقاة المشركين خارج المدينة، وكان الرأي الآخر هو البقاء في المدينة والدفاع عنها - وكان هذا رأي النبي ﷺ وجملة من الصحابة.

فعلى الرغم من أن نتيجة الحرب كشفت عن خطأ الرأي الذي انتهت إليه الشورى من الناحية العسكرية وصواب الرأي الآخر، نص الوحي على إلزام النبي ﷺ باتباع طريق الشورى.

مورد الشورى

ولا شك في أن المراد بالشورى في الآيتين هو الأمور العامة المتصلة بقضايا الحكم والمجتمع، فإن النص القرآني على أن مورد الشورى هو (الأمر) ولا شك في أن المراد منه الشأن العام الذي تزاوله الأمة والحاكم، فكل ما يتعلق بشؤون المجتمع العامة هو مورد الشورى، ونتائجها ملزمة فيه.

ولا شك في أنه ليس المراد من (الأمر) في الآيتين الشؤون الفردية الخاصة، فإن المشورة والمشاورة، في القضايا الفردية، والشؤون الخاصة، من الأمور التي جرت عليها عادة البشر جميعًا ومما تقتضيه طباعهم ويتلاءم مع مصالحهم الخاصة، وليس الأمر بها تأسيسًا لنهج جديد في حياة الناس. وإنما الجديد هو الشورى في الأمور العامة على مستوى المجتمع، وعلى مستوى الحكم، فإن ذلك أمر لم يكن مألوفًا في المجتمع السياسي، وفي قضية الحكم، فقد كان السائد على مستوى الحكم هو الاستبداد، والديكتاتورية، والحكم الفردي، ولم يكن لرأي المجتمع وزن أو قيمة.

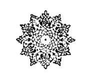
وحيث اقتضت حكمة الله أن الحكم السياسي لا يكون - في غير حالة كون الحاكم معصومًا - إلا بالشورى فقد اقتضى ذلك إنشاء هذا الحكم الوضعي، التنظيمي، والأصل الدستوري، للأمة الإسلامية.

حدود الشورى

وللشورى حدان:

أحدهما: مورد وجود حكم شرعي ثابت بنص قطعي تفصيلي، في الكتاب والسنة، أو بغيرهما من الأدلة.

ثانيهما: أن لا تخالف نتيجة الشورى حكمًا شرعيًّا ثابتًا في الشريعة، وفيما عدا ذلك فإن جميع قضايا المجتمع والحكم مما ينطبق عليه (الأمر)/ (أمر المسلمين) مورد للشورى اللازم إجراؤها، الملزمة نتائجها.



الفصل الثاني: سياسات الدولة في المجتمع الإسلامي

١- السياسة العسكرية/ الحرب في الإسلام

الدفاع ورد العدوان

بما أن المجتمع الإسلامي مجتمع متميز عن غيره من المجتمعات، يقوم على مبدأ العدالة، ويحمل رسالة العدالة، فهو بطبيعة الحال مُعرَّض للعدوان، بالإضافة إلى ملاحظة أن العدوان طبيعة ثابتة في الدول ذات الأنظمة والفلسفات المادية والضالة، فهي لا تحتاج إلى حافز يدفعها إليه، ويحملها عليه.

ولذا ففي حين أن مبادئ السلام، والحوار، والتعايش، والتعاون مع الآخرين، سمات ثابتة في تكوين المجتمع الإسلامي، فإنه - بسبب استهدافه للعدوان من القوى الخارجية - يستعد للحرب الرادعة وللدفاع ضد العدوان.

(أ) شرعية الحرب:

قال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة/ ٢١٦].

بهذه الآية شرع الله للمسلمين أن يقاتلوا دفاعًا عن أنفسهم، وعن المجتمع الإسلامي ودولته ضد من يعتدي عليهم من القوى المعادية.

وسياق الآية - كما تدل الآية التالية لها [٢١٧] - يدل على أن القتال المشروع هو الحرب الدفاعية خاصة. كما شرع الله تعالى ذلك في آيات أخرى صريحة الدلالة.

والخطاب بالتكليف في الآية مُوَجَّه إلى الأمة. فالأمة الإسلامية/ المجتمع السياسي الإسلامي، كتب عليه القتال وكُلِّف بالحرب، وليس فئة خاصة من فئات المجتمع السياسي، أو الأمة.

(ب) إعداد القوة:

وهذه الحرب - في محيط مُعادٍ، ومتحفز للعدوان، مستعد للحرب دائمًا - لابد لها من استعداد وإعداد على مستوى التعبئة، والتجنيد، والتسليح، والتمويل.

فخاطب الله الأمة / المجتمع السياسي بوجوب إعداد أسباب القوة المناسبة للحرب، والاستعداد للدفاع بكل الإمكانات المتاحة، بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال / ٦٠].

وواضح ظاهر من نص الآية أن الغاية الأساس من الإعداد والاستعداد هي إيجاد «الرهبة» الرادعة عن العدوان، فإذا لم يرتدع العدو كان المسلمون على استعداد لمقاومته. وهذا يتناسب مع كون الحرب المشروعة هي الحرب الدفاعية.

ويمكن أن يستفاد من الآية المباركة أنه: على المسلمين بناء قوة دفاعية متفوِّقة على جميع أعدائهم، ليمكن تحقيق «الرهبة» الرادعة عن العدوان، فلا يكفي إعداد القوة التي تمكِّن من خوض الحرب فقط، وحتى لا يكفي - ربما - إعداد القوة التي تمكّن من كسب الحرب، والانتصار فيها، بل يتعين بناء قوة رادعة تحول دون وقوع الحرب ليأس العدو من الانتصار فيها، وتضمن النصر السريع الحاسم للمسلمين إذا وقعت[1].

(١) وللتوسع في المسألة يراجع أبحاثنا عن الجهاد في كتاب الجهاد.

(ج) الحرب دفاعية:

هذه الحرب التي شرعها الله تعالى على مستوى الجعل والإنشاء، وأمر بالإعداد والاستعداد لها على مستوى التوقي والحذر، بيَّن صراحة طبيعتها الدفاعية في جملة من الآيات - مع الإشعار بذلك في آيات أخرى تقدمت الإشارة إليها - وأمر بخوضها حين يفرض العدو ذلك على المسلمين بعدوانه، وذلك في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ . ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ . ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج/ ٣٩-٤١].

ونلاحظ بالنسبة إلى هذه الآية المباركة أن الإذن بالقتال فيها ليس للنبي ﷺ وإنما هو للأمة التي توجه إليها الخطاب بوجوب القتال، وكذلك الخطاب بوجوب الإعداد للقتال.

وقال تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ . وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَـٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ

جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ . فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ . وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة/ ١٩٠ – ١٩٣].

والآيات صريحة في كون القتال المشروع هو القتال الدفاعي للرد على العدوان.

والخطاب بوجوب القتال في الآيات موجَّه إلى الأمة.

وقال تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأۡمَنُوكُمۡ وَيَأۡمَنُواْ قَوۡمَهُمۡ كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلۡفِتۡنَةِ أُرۡكِسُواْ فِيهَاۚ فَإِن لَّمۡ يَعۡتَزِلُوكُمۡ وَيُلۡقُوٓاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡۚ وَأُوْلَٰٓئِكُمۡ جَعَلۡنَا لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء/ ٩١].

والآية ظاهرة في أن القتال المشروع هو القتال الدفاعي. والخطاب فيها موجه إلى الأمة، منطوقًا ومفهومًا.

(د) الاستجابة لدعوة السلام:

ولأن الحرب دفاعية فإن الدعوة إلى السلم، على أساس عادل، تلقى استجابة فورية.

وقد خاطب الله تعالى النبي ﷺ في شأن الدعوة إلى السلام بقوله: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الأنفال / ٦١].

والاستعداد لقبول عرض السلام، لإقرار حالة السلام بين المسلمين وغيرهم، موجود دائمًا، فإن وجوب قبول الدعوة إليه، إذا كان عادلاً، مبدأ من مبادئ التشريع الدفاعي العسكري في الإسلام.

وقد خاطب الله تعالى النبي والأمة في هذا الشأن بقوله: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدۡ مَضَتۡ سُنَّتُ ٱلۡأَوَّلِينَ . وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ . وَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَوۡلَىٰكُمۡۚ نِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ﴾ [الأنفال / ٣٨ – ٤٠].

والآيات دالة بظهورها على أن كف الكفار عن حرب المسلمين، والعدوان عليهم، وانتهاءهم عنه، يجعل من الممكن إقامة حالة سلام بين المسلمين وبينهم، بعدم مؤاخذتهم على ما قد سلف منهم من عدوان، وإن عادوا إلى العدوان فإنهم سيقابلون بالحرب التي تنهي قدرتهم على العدوان من جديد. وهذا المعنى هو مفاد الآية [٩١] من سورة (النساء) الآنفة، منطوقًا ومفهومًا.

ويتضح من التأمل في الآيات المباركة في شأن الحرب والسلم أن الخطاب في الآيتين اللتين شرع الله تعالى فيهما قبول الدعوة إلى السلام، موجه إلى النبي ﷺ خاصة دون الأمة، وأن الخطابات المشرعة للحرب والإمرة بها موجهة إلى الأمة. وفي آيات سورة (الأنفال) الآنفة توجه الخطاب إلى النبي ﷺ في شأن

السلم: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم ..﴾، وتوجه الخطاب إلى الأمة في شأن القتال والحرب: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ ...﴾.

ويمكن أن يستفاد من ذلك أن إبرام[١] معاهدات ومواثيق السلم هو حق خاص للقيادة العليا للدولة الإسلامية، وليس لأحد دونها، مهما كان شأن السلطة التي يتولاها. وتدل على ذلك روايات السنة الشريفة أيضًا. كما أن الظاهر أن «نبذ» العهود والمواثيق مع الكفار إذا ظهرت منهم بوادر الخيانة هو من السلطات الخاصة بالقيادة العليا دون غيرها، كما يظهر من الآية [٥٨] من سورة (الأنفال) (المدنية)، وستأتي الإشارة إلى ذلك.

وأما الحرب، فإنها - بعد أن كانت في جميع الحالات دفاعية - ضرورة يقتضيها رد العدوان على الأمة/ المجتمع السياسي/ فتكون في بعض الحالات من شؤون القيادة - إذا كانت ثمة دولة إسلامية - على مستوى تحريك القوى، وإدارة العمليات. وفي بعض الحالات تتوقف مشروعية الدخول في الحرب على القيادة - إذا كانت ثمة دولة إسلامية - ولكن الحرب الدفاعية في جميع الحالات واجب كفائي على الأمة، عام لجميع أفرادها، عليها أن تهيئ نفسها لهذا الواجب دائمًا، بحيث تكون قادرة على الدفاع والنصر حين تدعو الحاجة إلى رد العدوان. وتفصيل المسألة في أبحاث الجهاد.

(١) إبرام: إحكام وتدبير.(م).

٢- ولاية القضاء أو السلطة القضائية

إن كون الإسلام نظام حياة يقتضي أن تكون الشريعة الإسلامية أساس القضاء في الخصومات بين الناس، سواء أكانت الدعوى بين مسلمين، أم بين مسلم وغير مسلم، أم بين غير المسلمين - إذا ترافعوا إلى القضاء الإسلامي - ففي المجتمع الإسلامي لا سيادة لغير الشرع الإسلامي على الجميع. وهذا في المسلمين واضح.

وأما في غير المسلمين: فإذا تحاكموا إلى القاضي المسلم كان له أن يمتنع عن الحكم بينهم، وكان له أن يحكم بحكم غير الإسلام، وليس له أن يحكم بحكم غير الإسلام. وأما إذا لم يتحاكموا إلى القضاء الإسلامي، فلهم أن يفصلوا في خصوماتهم وفقًا لشريعتهم.

قال الله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة/ ٤٢] ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة/ ٤٩].

وليس هذا حكمًا تعبديًّا فقط - وقد وردت نصوص قاطعة به في الكتاب والسنة - وإنما هو حكم عقلي أيضًا، فإن القضاء يجب أن يرتكز على المضمون والتكوين العقيدي والتشريعي للمجتمع وينبثق منه؛ لأن ذلك يجعل حكم

القاضي موافقًا لإيمان المتقاضيين واعتقادهما بالإسلام وشريعته، ويكون ذلك أساسًا لشعورهما بعدالة الحكم وقداسته، فتكون ضمانات تنفيذ الحكم واحترامه أكثر وأوفر.

ومن هنا فإن القضاء في البلاد الإسلامية يجب أن يرجع كله إلى الشريعة الإسلامية ويقوم عليها، ولا يكفي الاقتصار في الرجوع إلى الشريعة على الأحوال الشخصية فقط في البلاد الإسلامية التي لا تطبق الإسلام في نظام الحكم وفي المجتمع، فإن إقامة القضاء على أساس الإسلام أدعى إلى استقرار المجتمع، وإلى إشاعة الشعور بالعدالة فيه، بخلاف ما إذا كان القضاء قائمًا على أساس القوانين الوضعية كما هو سائد الآن في كثير من بلاد المسلمين، فإن أحكام القضاء لا تتمتع بالاحترام في نفس المتقاضيين لعدم انسجامها مع اعتقادهما الديني، وذلك يؤدي إلى عدم امتثالها بالاحتيال عليها والتلاعب بها.

والقضاء في الإسلام يرتبط بالحاكم الأعلى، رأس الدولة، فهو القاضي الأكبر، وهو الذي يعين القضاة، ويعزلهم، إذا صدر عنهم ما يوجب ذلك، أو فقدوا الأهلية لسبب غير ذلك.

فالإمام المعصوم عليه السلام عند الشيعة الإمامية هو الذي ينصب القضاة في حال حضوره وظهوره، نصبًا خاصًّا بالنص على شخص القاضي، أو عامًّا بالنص على المتّصف بصفات القاضي، والواجد للشروط المعتبرة فيه. وفي حال الغيبة

فإنه قد نصب القضاة نصبًا عامًّا. والخليفة عند أهل السنة هو الذي يملك صلاحية نصب القضاة.

وقد بين الله تعالى في القرآن الكريم أساس منصب القضاة، وخطوطه الكبرى. فبين أن من مهمات النبي ﷺ مهمة القضاء، وأن أساس القضاء، هو شريعة الله المنصوص عليها في الوحي القرآني، أو المُبَيَّنة من قبل النبي ﷺ في السنة الشريفة.

قال الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ ﴾ [المائدة/ ٤٨].

وقال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴾ [النساء/ ١٠٥].

وقد بيَّن الله تعالى للمسلمين، في خطاب موجه إلى الأمة، أن القضاء الذي يتولاه قضاتها، أو تتولاه هي عن طريق قضاتها، يجب أن يتحرى العدل بحسب مقاييس الشريعة الإسلامية. وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ [النساء/ ٥٨].

مسألة انتخاب القاضي من قبل الأمة

ويخطر في البال احتمال نذكره ولا نبني عليه، وإنما للمذاكرة، وهو:

إن الخطاب في هذه الآية موجه إلى الأمة، وهذا يقتضي أن القضاء شأن من شؤون ولاية الأمة على نفسها - في حالة عدم وجود النبي والإمام المعصوم عليه السلام - وقد عطف الأمر بالحكم بالعدل على الأمر برد الأمانات إلى أهلها، وهو واجب عام على كل أحد، وليس من خصوصيات الفقيه الحاكم.

فالقضاء في حال وجود المعصوم عليه السلام وظهوره - نبيًّا كان أو إمامًا - لا ولاية للأمة عليه، للأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة الدالة على أنه من جملة مناصب النبوة والإمامة.

وأما في عصر الغيبة: فإن المعصوم قد بين الشروط والضوابط التي تعتبر في من يتصدى للقضاء، فيما يسمى: النصب العام، وأما تعيين الفقيه الفلاني لمنصب القضاء فلا بد أن يكون باختيار الأمة بنحو من أنحاء الشورى والانتخاب، وليس من سلطات الحاكم / ولي الأمر غير المعصوم ذلك، حتى على القول بالولاية العامة للفقيه، فإن الولاية العامة للفقيه - على القول بها - ليست مشرّعة للأحكام، ولا يجعل منه مشرعًا للأحكام، فلا تثبت إلا فيما ثبت قابليته للتولي، وإذا كان مورد من الموارد غير قابل للتولي لوجود ولي مخصوص فيه، أو لكونه من شؤون ولاية الأمة على نفسها، فلا ولاية للفقيه عليه قطعًا.

ولأحد أن يدّعي دلالة بعض الروايات على كون القضاء شأنًا من شؤون الأمة في عصر الغيبة. فإن هذه الأخبار صريحة في أن اختيار القاضي، من بين الفقهاء المنصوبين بالنصب العام، من شؤون المتقاضيين، وهذه الأخبار هي:

١- مشهور (أبي خديجة)، برواية الصدوق، وفيها:

«قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضًا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئًا من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضيًا، فتحاكموا إليه»[١]. ورواية الشيخ الطوسي «اجعلوا» بدل «انظروا».

والخطاب موجه إلى عموم المسلمين، وهم في معرض الوقوع في المنازعات والمخاصمات، فتكون الرواية ظاهرة في كون تشخيص القاضي ونصبه من شؤون الأمة، ولا أقل من كون رأي الأمة له دخالة في تشخيص القاضي ونصبه.

٢- مقبولة (عمر بن حنظلة)، عن الصادق عليه السلام، وفيها:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَيْن، أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: ينظران (إلى)

---

(١) الوسائل، ١٨/ ٤ (صفات القاضي). والكافي، ٧/ ٤١٢.

من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكمًا، فإني قد جعلته عليكم حاكمًا...»[(١)].

٣- صحيحة (الحلبي)، عن الصادق ، وفيها:

«قلت لأبي عبد الله : ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا؟ فقال: ليس هو ذاك. إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»[(٢)].

فهاتان الروايتان دالتان على أن اختيار القاضي من شؤون المتقاضيين.

ومجموع ذلك يستفاد منه أن النصب من قبل الإمام المعصوم في عصر الغيبة نصب عام في نطاق صنف الفقهاء الجامعين للشرائط. وأما تشخيص القاضي من بين هؤلاء في فقيه معين فيكون من شؤون الجماعة التي يراد نصب القاضي فيها ولها، وتتولى هذه الجماعة تشخيصه ونصبه عن طريق نظام انتخاب خاص يكون ملائمًا لهذه الغاية[(٣)].

---

(١) الوسائل، ١٨/ ٩٨ - ٩٩. والكافي، ١/ ٦٧ و٧/ ٤١٢.

(٢) الوسائل، ١٨/ ٥ (صفات القاضي). ولاحظ أيضًا الوسائل، ١٨/ ١١.

(٣) ولاحظ الجواهر، ٤٠/ ٢٥ حيث نقل عن (المسالك) ثبوت حق القضاء والحكم لعموم من اختاره الناس. ويلاحظ نص (المسالك).

ودعوى أن المراد من هذه الروايات هو الإرشاد إلى قاضي التحكيم، ووجوب الرجوع إليه في مقابل الترافع، والتقاضي عند قضاة حكام الجور، وليست ناظرة إلى نصب القاضي بالمعنى المصطلح.

مدفوعة بأن هذا مخالف لظاهر الروايات المذكورة، وللتحذير من مخالفة حكمه الوارد في ذيل المقبولة والمشهورة وتمام الكلام عن ذلك في باب القضاء.

وهذه المسألة لم تعنون في كلمات الفقهاء على هذا النحو. وكلماتهم تدور حول كون القاضي يحتاج إلى نصب من قبل المعصوم بالنصب الخاص أو العام، وأما كون المنصوب بالنصب العام كيف يكون تشخيصه ونصبه في عصر الغيبة: فلم يرد في كلماتهم في حدود اطلاعي. والأخبار السابقة تدل على كون ذلك من شؤون الجماعة التي تحتاج إلى القاضي، ولا دلالة فيها بوجه على كون النصب في عصر الغيبة من شؤون الفقيه، وكيف ينصب فقيه جامع للشرائط فقيهًا مثله له الولاية على القضاء بموجب أدلة النصب العام حتى في حالة تولي الفقيه الأول الحاكمية السياسية مع تساويهما في شمول أدلة النصب العام لهما، ولا دليل يخرج الفقيه غير الحاكم من كونه مشمولاً للأدلة.

وإذا صح هذا الاحتمال الذي ذكرناه من كون القضاء من شؤون ولاية الأمة على نفسها، فيمكن الاحتياط في حالة تولي الفقيه للحاكمية السياسية - بناء على ولايته العامة - بأن تكون للفقيه الحاكم سلطة تثبيت اختيار الأمة

وانتخابها للقاضي، فتكون هذه المسألة من قبل مشاركة الأب في الولاية على البكر الرشيدة - على القول بولايته - في باب النكاح، من حيث عدم استقلاله بالولاية وعدم استقلالها، فتكون ولاية الفقيه الحاكم - في مسألة نصب القاضي - مقيدة باختيار الأمة، وولاية الأمة مقيدة بموافقة الحاكم.

والمسألة مهمة لابد فيها من مزيد بحث وتأمل، وقد ذكرناها على سبيل الاحتمال والمذاكرة.

٣- الضرائب، والسياسة المالية، والشأن الاقتصادي

(أ) يعتبر التكافل الاجتماعي من ثوابت الشريعة الإسلامية. وهو من موارد الوجوب الكفائي في مجالات كثيرة من حاجات الفرد والجماعة.

والمجتمع الإسلامي مجتمع كفاية ومواساة. ولا يجوز من الناحية النظرية التشريعية أن تكون فيه أسرة، أو شخص، لا يجدان كفايتهما من الحاجات الحياتية بحسب المستوى السائد المتعارف في المجتمع.

وقد شرع الله تعالى أسس هذا النظام - التكافل الاجتماعي - في القرآن الكريم في آيات عدة: منها ما خاطب به النبي ﷺ باعتباره حاكمًا، ومنها ما خاطب به الأمة باعتبارها مكلفة ومسؤولة عن تنفيذ التشريع، ومنها ما ورد في بيان مصارف الأموال العامة.

فخاطب النبي ﷺ بقوله: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة/ ١٠٣].

ويمكن أن يستفاد من الآية أن سلطة فرض ضرائب جديدة – غير منصوص عليها في أصل التشريع هي من جملة سلطات الحاكم / ولي الأمر. ولابد من تقييد ذلك بمبدأ الشورى في تشخيص الحالات والموارد التي تفرض فيها الضريبة.

وخاطب الأمة بقوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال / ٤١].

وقال تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر / ٧].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [التوبة/ ٦٠].

وهذه الآيات وضعت أساس التشريع الضريبي للضرائب الثابتة المنصوص عليها في أصل الشرع الإسلامي، كما وضعت أساس ومبادئ السياسة المالية في ضريبتي الزكاة (الصدقة) والخمس، وبينت مصارف هذه الضرائب. وبعد ذلك وضعت في السنة تفاصيل النظام الضريبي والمالي.

والمبدأ الأساس في النظام الضريبي والسياسة المالية بل في النظام الاقتصادي كله هو قوله تعالى ﴿لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾.

والغاية من النظام الضريبي ليس مجرد الحيلولة دون تركيز الثروة والقدرة الاقتصادية في أيدي الأغنياء، وإنما هي - نتيجة لذلك - تكوين مجتمع الكفاية والمواساة والتكافل الاجتماعي، وقد شرحت السنة بصراحة هذا الهدف.

فمن ذلك صحيحة (زرارة) و(محمد بن مسلم)، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «إن الله فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم. إنهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله عز وجل، ولكن أوتوا من منع من منعهم حقهم، لا مما فرض الله لهم. ولو أن الناس أدوا حقوقهم لكانوا عائشين بخير»[١].

ومن الواضح أن النظام الضريبي هو جزء من الشأن الاقتصادي، وليس نظامًا قائمًا بنفسه، وإنما أفردناه لأن له صلة مباشرة بمسألة التكافل الاجتماعي.

وهذا النظام والهدف الذي رسم له على مستوى تداول الثروة العامة، أو على مستوى توزيعها، وتكوين مجتمع الكفاية، لا يمكن تطبيقه إلا من خلال سلطة قائمة، ومؤسسات سلطوية، إذ أمر تنفيذه لم يترك لأفراد المسلمين، وهذا لا يكون إلا بتكوين نظام، ودولة، وحكومة.

---

(١) الوسائل، ٦، ما تجب فيه الزكاة، الباب ١، ح ٢. ورواية معتب في المصدر نفسه، ح ٦.

(ب) في الشأن الاقتصادي وضع الله تعالى في القرآن الكريم مبادئ التشريع العامة وفصلتها السنة:

قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ ١٨٨].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء/ ٢٩].

وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة/ ٢٧٥].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة/ ٢٧٨-٢٧٩].

ونلاحظ هنا أن الخطاب بالتكليف في جميع هذه الآيات موجه إلى الأمة، وهو وإن كان انحلاليًّا بحسب المكلفين، فيكون تكليفًا للأفراد، إلا أننا نستفيد منه - بضميمة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - أن الأمة - باعتبارها جماعة - مكلفة بذلك أيضًا، فعليها التصرف على نحو يحول دون التعامل بالربا،

ودون أكل الأموال بالباطل، ودون الإدلاء بالأموال إلى الحكام، ودون أن تتركز الثروة العامة في أيد قليلة فتكون دولة بين الأغنياء فقط.

لقد حدد التشريع الإسلامي، في الكتاب والسنة، ملامح وخطوط الشأن الاقتصادي وتفاصيله، مع إعطاء صلاحيات تشريعية - وفقًا للقواعد العامة في الشريعة - للحاكم في مجالات الفراغ التشريعي التي لم يرد فيها بخصوصها نص تشريعي، وهي غالبًا حالات تنشأ من تطور وسائل الإنتاج والاستثمار، والوضع التنظيمي للمجتمع، وحالات الكوارث الطبيعية، أو نتيجة للحروب.

وهذه الخطوط والمبادئ العامة هي:

١- اقتصاد يقوم على الملكية المزدوجة: ملكية الدولة والأمة (المصادر الكبرى للثروة العامة: الأراضي، المعادن، المياه.. وغيرها) والملكية الفردية المحكومة بالنظام الضريبي.

٢- في مجال الملكية الفردية حدد الوسائل والأساليب المشروعة وغير المشروعة للتملك، سواء في ذلك حالة توليد الثروة من الطبيعة، أو توليد الثروة من الخدمات في المجتمع. فلم يطلق حرية التملك وحيازة الثروة.

٣- حدد الوسائل والأساليب المشروعة وغير المشروعة لإدارة المال واستثماره، فلم يطلق حرية المالك في إدارة المال واستثماره.

٤- شرع الأحكام الكفيلة بالحيلولة دون تمركز الثروة في أيد قليلة، والأحكام الكفيلة بتفتيت الثروة لإعادة شيوعها في مساحة أكبر من المجتمع، وذلك بتشريع الضرائب المالية: الزكاة، والخمس، والكفارات، ونظام الميراث الإسلامي. بالإضافة إلى سلطة الحكومة الشرعية على فرض ضرائب استثنائية في حالة اقتضاء الضرورة لذلك على ما هو مفصل في الفقه.

٥- شرع الأحكام الكفيلة بتمكين السلطة الشرعية والمجتمع من الردع، في حالة عصيان التشريعات المشار إليها في الفقرات السابقة، بالعقوبات الزجرية الرادعة بالحجر، والمصادرة، والتعزير، وتحديد سلطة المالك، وغير ذلك مما له أحكام منصوصة، أو يدخل في سلطة الحكومة الشرعية ومؤسسات المجتمع الإسلامي الأخرى. ومن البديهي أن هذا النظام لا يمكن تنفيذه إلا بسلطة قادرة تملك أدوات الحكم والتنفيذ.

وقد وضعت في السنين الأخيرة دراسات فقهية مهمة في الشأن الاقتصادي والاجتماعي الإسلامي من قبل فقهاء كبار وعلماء فضلاء. ولعله لا يزال أهم وأشمل ما وضع في هذا الشأن كتابات الشهيد السعيد السيد (محمد باقر الصدر) (اقتصادنا/ البنك اللاربوي)، ولعل مساهمتنا المتواضعة في هذا الموضوع في كتابنا (الاحتكار في الشريعة الإسلامية)[1] تكون ذات فائدة فيه.

---

(١) طبع ونشر في بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٤- السياسة الداخلية: الوحدة/ النزاعات الداخلية

(أ) الوحدة الداخلية للمجتمع السياسي الإسلامي، بل للأمة الإسلامية، ليست واجبًا سياسيًّا، أو ضرورة سياسية فقط، وإنما هي واجب شرعي إلهي عظيم ومقدس يعتبر الإخلال به جريمة عظمى وكبيرة من الكبائر. ويعلو واجب الوحدة فوق جميع المصالح الفردية والفئوية، ولا يجوز لأحد انتهاكه إلا في حالة واحدة فقط، وهي أن يؤدي السكوت عن الاحتجاج والثورة إلى تهديد الإسلام نفسه، وذلك بعد استنفاذ جميع الوسائل الممكنة في تصحيح الأوضاع وفشل جميع المحاولات.

وقد ورد تشريع واجب الوحدة باعتبارها واجبًا على الأمة. والخطابات القرآنية في هذا الشأن موجهة إلى الأمة:

قال الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَـٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال/ ٤٦].

وقال تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ [آل عمران/ ١٠٣] ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [آل عمران/ ١٠٥].

مشروعية الحلف في الإسلام

(أ) هذا التشريع الذي يجعل من تحقيق الوحدة وصيانتها واجبًا من أعظم الواجبات السياسية على المسلم وعلى الأمة، يطرح المسألة مشروعية وعدم مشروعية التحالفات بين الجماعات داخل الأمة. فإن الوحدة وجدت باعتناق العقيدة وتطبيق الشريعة والانتماء إلى (الجماعة)، وأي تحالف داخلي لإنشاء «وحدة صغرى» داخل الأمة قد يكون عامل تفتيت للوحدة العامة، وحدة الأمة، لأنه لابد أن يكون موجهًا ضد فريق آخر في الأمة أو ضد (الجماعة).

لهذا ذهب البعض من الفقهاء إلى تحريم التحالف في الإسلام، واستندوا في ذلك إلى حديث ادعى البعض تواتره ورد فيه النهي عن التحالف في الإسلام، وهو ما رواه (أحمد) في (مسنده)، عن رسول الله ﷺ: «لا حلف في الإسلام. وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة»[(١)].

وهذا الأمر يثير مسألة مشروعية تكوين الأحزاب وتأليف الجبهات السياسية من أحزاب عدة، في مقابل الحكومة أو مقابل حزب أو جبهة أحزاب سياسية أخرى.

---

(١) مسند أحمد، ١/ ١٩٣، وسيرة ابن هشام، ١/ ٥٤١. ويلاحظ د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، ص ٦٥ – ٦٦، دار اقرأ، بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

والحق أن ينظر إلى المسألة من زاوية مضمون التحالف وهدفه: فإن كان يعرّض الوحدة المجتمعية للأمة للتصدع بحيث يؤدي إلى الانقسام والمواجهة بما يؤدي إلى الحرب بين المتحالفين، ومن تكوَّن الحلف ضدهم، فيمكن القول بحرمة التحالف في هذه الحالة التي هي من أظهر مصاديق النهي في الآيتين الآنفتين، إلا إذا كان التحالف في مواجهة اتجاه كافر تساق إليه الأمة، أو اتجاه متستر بالإسلام ويتضمن هدمًا للإسلام.

وإن كان التحالف مبنيًّا على اجتهاد في مسائل السياسة والإدارة داخل التوجه العام للأمة أو للمجتمع السياسي، بحيث يكون من مقولة التنوع في إطار الوحدة (الاختلاف). ولا يكون - كالحالة الأولى - من مقولة التضاد أو التناقض، فالظاهر مشروعيته.

وربما يمكن الاستدلال على مشروعية تكوين الأحزاب السياسية، بإقرار الإسلام للتكوينات القبلية في المجتمع الإسلامي، باعتبارها تعبيرًا عن نظام للعلاقات والمصالح داخل القبيلة، وبإنشاء تكوين (المهاجرين والأنصار)، وهو تعبير تنظيمي، سياسي، وليسا مجرد تعبير عن الانتماء الجغرافي.

ويذكر في المقام كتاب الحلف بين (ربيعة) و(أهل اليمن) الذي أملاه الإمام علي عليه السلام - كما ذكر ذلك (الشريف الرضي) رضي الله عنه في (نهج البلاغة):

«هذا ما اجتمع عليه أهل اليمن، حاضرها وباديها، وربيعة حاضرها وباديها: أنهم على كتاب الله، يدعون إليه، ويأمرون به، ويجيبون من دعا إليه، وأمر به... وأنهم يد واحدة على من خالف ذلك وتركه، أنصار بعضهم لبعض، دعوتهم واحدة. لا ينقضون عهدهم لعتبة عاتب، ولا لغضب غاضب، ولا لاستذلال قوم قومًا، ولا لمسبّة قوم قومًا. على ذلك شاهدهم، وغائبهم، وحليمهم، وسفيههم، وعالمهم، وجاهلهم..».

فإن هذا العهد نص على مجال الوحدة والتعاون بين الفريقين، مع وجود التنوع والاختلاف بين الفريقين في كثير من المجالات السياسية، والعسكرية.

وتذكر مصادر تاريخ صدر الإسلام، شواهد كثيرة على المنافسة بين المجموعات القبلية الكبرى، ومنها (ربيعة) و(اليمن).

(ب) ويعتبر الإسلام النزاعات الداخلية، خطرًا كبيرًا على الأمة، كما تقدم في آية سورة (الأنفال). فهي تؤدي إلى هدر الطاقة، وتبديد الإمكانات، والقوى، وتؤدي إلى الفشل والخذلان، وإلى سقوط الهيبة السياسية، والمناعة السياسية، أمام الخصوم، وفي حالة التهديد الخارجي.

ولذلك فقد شرع الله تعالى وجوب فض النزاعات بالحسنى والمساعي الحميدة، فإذا فشلت الأساليب السلمية فلا بد للأمة من التدخل الحاسم لفض النزاع الداخلي، وإنهائه على أساس مقاتلة الباغي. وجميع الخطابات القرآنية

في هذا الشأن موجهة إلى الأمة، فهي المطالبة والمكلفة بالمحافظة على وحدتها الداخلية وتلاحمها بالحيلولة دون نشوء النزاعات، وهي المكلفة بإعادة الوحدة إلى صفوفها، حين تهدد النزاعات بين بعض الفئات فيها، وحدتها.

قال الله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ . إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ . يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [الحجرات/ ٩-١١].

والخطاب بهذا التكليف الشرعي بجميع تفاصيله موجه إلى الأمة.

٥- السياسة الخارجية

تقوم السياسة الخارجية، والعلاقات الخارجية للمجتمع السياسي الإسلامي، على المبادئ التالية:

(أ) حرية الدعوة إلى الإسلام.

(ب) الاستقلال التام وعدم اتباع أي محور دولي، وعدم الخضوع والتبعية لأية قوة عظمى.

(ج) السلام وعدم الاعتداء على الغير.

(د) التعاون على أساس العدالة والتكافؤ.

(هـ) الوفاء بالمعاهدات والمواثيق.

(و) رد العدوان.

والعالم الخارجي، بالنسبة إلى المجتمع السياسي الإسلامي - في حالة الأمة الإسلامية تشكل مجتمعًا سياسيًّا واحدًا - ينقسم إلى قسمين:

١- الخارج غير المسلم.

٢- الخارج المسلم.

ويقتضي البحث في هذين الموضوعين التعرض لمسألتين أخريين:

١- مسألة الوطن والمواطنة في الشرع الإسلامي.

٢- مسألة اللجوء السياسي.

(أ) العلاقات مع الخارج غير المسلم:

الخارج غير المسلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

(أ) الذين ليسوا في حالة حرب مع المسلمين، ولا معاهدات، ولا علاقات لهم مع المسلمين، ويمكن أن نطلق عليهم اسم «المحايدين».

(ب) المعاهدون الذين تربطهم - أو تربط المسلمين بهم - معاهدات ومواثيق.

(ج) الأعداء الذين هم في حالة حرب، أو عداء معلن يهدد بالحرب مع المسلمين.

أما القسم الأول (أ): وهم المحايدون الذين لا تربطهم بالمسلمين معاهدات وعلاقات، وليس بينهم وبين المسلمين حالة حرب، وعداء معلن، فهؤلاء لهم السلام وعدم الاعتداء ما داموا على حالة الحياد، مع انفتاح المسلمين على كل بادرة لإنشاء علاقات صداقة وتعاون على أساس العدالة والتكافؤ.

وذلك لأن الأصل في العلاقات مع الخارج غير المسلم هو السلام، والتعاون، والبر.

قال الله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة/ ٨].

وهذه الآية التي خاطب الله بها الأمة مطلقة شاملة لجميع حالات المحايدين سواء أكان المسلمون في حالة حرب، أم عداء معلن يهدد بنشوب الحرب مع قوم آخرين، أم لم يكونوا كذلك.

وثمة حالة أخرى من حالات الحياد، وهي ما إذا كان المسلمون في حالة حرب مع بعض أعدائهم، وكان ثمة قوم آخرون لم يدخلوا في هذه الحرب، وكانت تربطهم بالمحاربين علاقات، ولكنهم تجنبوا الدخول في الحرب ضد المسلمين، فإن هؤلاء أيضًا يجري عليهم حكم الحياد من المسالمة.

وقد بين الله تعالى حكم هذه الحالة في قوله سبحانه مخاطبًا الأمة بالتكليف الشرعي في شأن هؤلاء: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ أَوۡ يُقَٰتِلُواْ قَوۡمَهُمۡۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمۡ عَلَيۡكُمۡ فَلَقَٰتَلُوكُمۡۚ فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا . سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأۡمَنُوكُمۡ وَيَأۡمَنُواْ قَوۡمَهُمۡ كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلۡفِتۡنَةِ أُرۡكِسُواْ فِيهَاۚ فَإِن لَّمۡ يَعۡتَزِلُوكُمۡ وَيُلۡقُوٓاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡۚ وَأُوْلَٰٓئِكُمۡ جَعَلۡنَا لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء/ ٩٠ -٩١].

وأما القسم الثاني (ب): وهم المعاهدون فلهم من المسلمين الوفاء الكامل، والسلام الكامل، والتعاون على قاعدة المساواة والتكافؤ.

يجب الوفاء للمعاهدين بعهودهم، ويحرم نقضها، والإخلال بها، ما داموا أوفياء من جانبهم. فإن الوفاء بالعهود والمواثيق من أعظم الواجبات في الشريعة الإسلامية، وقد نهى الله تعالى نهيًا صارمًا عن نقض العهود حتى إذا كان ذلك لترجيح مصلحة المسلمين على غيرهم.

قال الله تعالى: ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ . وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَٰنَكُمْ دَخَلًۢا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ ۚ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ ٱللَّهُ بِهِۦ ۚ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[1] [النحل / ٩١ - ٩٢].

فإذا دخل المسلمون في عهد وميثاق مع غير المسلمين، وجب على المسلمين الوفاء لهم بما عاهدوهم عليه.

قال الله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة/ ٤]. ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة/ ٧].

فإذا نقض الكفار عهودهم مع المسلمين وجب على المسلمين في هذه الحالة أن يعاملوهم بالمثل، وإذا اقتضى الأمر قتالهم وجب قتالهم إلى أن يخضعوا.

(١) ولاحظ: [البقرة/ ١٧٧] وفيها مدح الموفين ﴿بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُواْ﴾، و[الأنعام/ ١٥٢] ﴿وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْ﴾ و[الإسراء/ ٣٤] ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ . ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنۡهُمۡ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهۡدَهُمۡ فِي كُلِّ مَرَّةٖ وَهُمۡ لَا يَتَّقُونَ . فَإِمَّا تَثۡقَفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡحَرۡبِ فَشَرِّدۡ بِهِم مَّنۡ خَلۡفَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ . وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوۡمٍ خِيَانَةٗ فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡخَآئِنِينَ﴾ [الأنفال / ٥٥ – ٥٨].

وقد اشتملت آيات وجوب الوفاء الآنفة الذكر على حكم حالة نقض غير المسلمين لعهودهم مع المسلمين.

ويلاحظ أن الخطاب في جميع الآيات بشأن الالتزام بالعهود، والوفاء بها، وحرمة نقضها، موجه إلى الأمة، فهي المكلفة بالوفاء والمسؤولة عنه.

وأما إبرام العهود والمواثيق فهو من شؤون القيادة العليا كما تقدم ذكره. ويظهر من آية سورة (الأنفال) الآنفة أن سلطة إنهاء المواثيق و«نبذها» عند ظهور أمارات الخيانة من قبل الكفار هي أيضًا من شؤون القيادة العليا.

وقد كررنا ذكر ملاحظة كون الخطابات الشرعية موجهة إلى الأمة في مواضع عدة تقدمت، وسنشير إلى ذلك فيما يأتي في موارده. ولا يتوهم من ذلك أن سلطة النبي ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام وولايتهما محدودتان، فمن المعلوم المسلَّم به أن سلطة المعصوم عليه السلام، نبيًّا كان أو إمامًا، مطلقة وغير محدودة، وإنما نذكر هذه الملاحظة للتنبيه على أنه في حالة عدم وجود النبي ﷺ وغيبة الإمام

المعصوم عليه السلام، تكون هذه الأمور من شؤون ولاية الأمة على نفسها، وهي مسألة سيأتي بحثها تفصيلاً من الناحية الفقهية في الأقسام الآتية من هذه الدراسات.

وأما القسم الثالث (ج): وهم الأعداء الذين هم في حالة حرب مع المسلمين فليس لهم عند المسلمين إلا الحرب. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في الفقرة (الدفاع ورد العدوان).

(ب) العلاقات مع الخارج المسلم:

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴾ [الأنفال / ٧٢].

وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ وَإِن كَانَ مِن قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞ فَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ وَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ ﴾ [النساء/٩٢].

والظاهر من الآيتين المباركتين أن العلاقات بين المجتمع الإسلامي (الدولة الإسلامية)، وبين هؤلاء المسلمين الخارجين عنها، والذين لا ينتمون

إليها، هي علاقات «دينية روحية» فقط، وليست علاقات سياسية دائمًا، بحيث تقتضي التزامات لهم ولأجلهم، من قبل المجتمع السياسي الإسلامي، إلا في حالة واحدة، وهي ما إذا اعتدي عليهم من قبل غير المسلمين، وطلبوا النصرة من المجتمع الإسلامي (الدولة الإسلامية)، بما هم مسلمون، وهذا مقتضى قوله تعالى: ﴿ .... ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ ﴾.

ففي هذه الحالة يجب على المجتمع الإسلامي أن ينصرهم على خصومهم، ولكن هذا الوجوب ليس مطلقًا، وإنما هو في حالة ما إذا لم يكن بين هؤلاء الخصوم غير المسلمين وبين المجتمع الإسلامي، ميثاق يقتضي امتناع المسلمين من شن الحرب عليهم، وكان هؤلاء أوفياء، ملتزمين بميثاقهم مع المجتمع الإسلامي.

وأما في هذه الحالة فلا يجوز للمجتمع الإسلامي أن ينصر هؤلاء المسلمين غير المنتمين إليه بالسكن والعضوية على الكفار المعاهدين.

وقد فرق التشريع في الآية الثانية، بين المؤمن المقيم بين قوم كفار في حالة عداء وحرب، فلا دية له، وبين المقيم بين قوم كفار، تربطهم بالمسلمين المواثيق (المعاهدون)، فعلى قاتله المسلم خطأ الدية لأهله، والكفارة، كالمسلم الذي يقتل خطأ في المجتمع الإسلامي.

والظاهر أن الفرق بينهما، من جهة أن المقيم بين المعاهدين يعتبر منتميًا إلى المجتمع السياسي الإسلامي؛ لأنه مقيم في مجتمع معترف به سياسيًّا من

قبل المسلمين، والمقيم بين المحاربين (عدو لكم) لا يعتبر منتميًا إلى المجتمع الإسلامي، فلا يتمتع بحقوق المواطنة السياسية.

ونلاحظ أن الخطاب في الآية، موجه إلى الأمة، باعتبارها موضوع الانتماء السياسي، وباعتبارها مكلفة بامتثال الأمر الشرعي.

٦- مسألة الوطن والمواطنة، واللجوء السياسي، في الشرع الإسلامي

الوطن والمواطنة:

مقتضى هذه الآية، أن المسلمين خارج المجتمع السياسي الإسلامي (الدولة الإسلامية) - الذين لم يهاجروا إلى دار الإسلام - لا يتمتعون بحقوق (المواطنة) في الدولة الإسلامية - ولا ينتمون سياسيًّا وعضويًّا، إلى المجتمع السياسي الإسلامي.

ولأجل أن يحصلوا على (المواطنة): الانتماء السياسي وعضوية المجتمع السياسي الذي يعطيهم حقوقًا على هذا المجتمع (الدولة الإسلامية) - لابد لهم من أن يهاجروا إلى الدولة الإسلامية ويحملوا جنسيتها[1]، ففي هذه الحالة

(١) قد يعترض البعض على اعتبار (الجنسية) في تحقق مفهوم (المواطنة)، بأنه مفهوم حديث جاء مع نشوء الدول الأوروبية الحديثة، وترسخ النظام الدولي بعد الحرب العالمية الأولى، ومن هنا فإنه مفهوم غير إسلامي، ولم تعرفه الدولة الإسلامية سواء دولة (الخلافة) أم الدولة السلطانية، وكانت الهجرة مفتوحة بين السلطنات، ولا حدود لها. =

فقط يدخلون في عضوية المجتمع السياسي الإسلامي، ورعوية الدولة الإسلامية، ويتمتعون بالحقوق السياسية لهذا الانتماء، وفي مقدمتها الولاية العامة للمسلمين بعضهم على بعض، ومن دون ذلك فلا ولاية بينهم وبين المسلمين في المجتمع السياسي الإسلامي (الدولة الإسلامية).

وهذا هو صريح الآية الكريمة: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟..﴾، وكذلك صريح قوله تعالى في شأن المنافقين المقيمين خارج المجتمع الإسلامي، وخارج سلطان الدولة الإسلامية: ﴿فَمَا لَكُمْ فِى ٱلْمُنَـٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ [النساء/ ٨٨]، ﴿وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء/ ٨٩].

= ونقول في جواب هذا الاعتراض: إن مفهوم الجنسية الحديث نشأ من ضرورة تنظيمية وليس من اعتبار فكري عقيدي، فالدولة الحديثة تتحمل مسؤوليات تجاه مواطنيها وهم يتحملون مسؤولياتهم تجاه الدولة والمجتمع السياسي الذي ينتمون إليه، ولابد من تحديد موضوع هذه المسؤوليات والحقوق، وإلا فلكل أحد أن يدعي أن له حقوقًا، وللدولة أن تدعي على كل أحد بالتزامات تجاهها.

والمسلم يحمل انتماءين: أحدهما الانتماء إلى الأمة، والآخر الانتماء إلى الدولة، ولكل واحد من الانتماءين حقوق ومسؤوليات للمسلم وعليه. ففي حالة تطابق مفهوم الأمة، ومفهوم الدولة، في الصدق الخارجي، بحيث تنتظم الدولة الإسلامية جميع الأمة الإسلامية، على جميع أرض (دار الإسلام)، تتكامل مسؤوليات وحقوق الانتماءين، أو يقوم أحدها مقام الآخر. وأما في حالة عدم التطابق فحيث إن حقوق ومسؤوليات الانتماء إلى الأمة محددة في الشريعة والفقه، دون حقوق ومسؤوليات الانتماء إلى الدولة، فإن الضرورة التنظيمية تقضي في هذه الحالة إلى (تدبير) يحدد جهة الانتماء للمكلف، ليتمكن من القيام بمسؤولياته تجاه الدولة والمجتمع، وليأخذ حقوقه، وهذا (التدبير) هو (الجنسية).

وكونه غربي المنشأ، لا يمنع من كونه مشروعًا من الناحية الفقهية الإسلامية، إذ ليس كل ما هو غربي غير مشروع، وخاصة في الجوانب التنظيمية للمجتمع الحديث، وما أكثر ما أخذ المسلمون من غيرهم في المجال التنظيمي للدولة، والمجتمع السياسي منذ صدر الإسلام.

وهو كذلك ظاهر الآية الثانية [النساء/ ٩٢].

وفي السنة النبوية وردت نصوص دالة على ما ذكرناه من كون الهجرة تعبيرًا عن الانتماء السياسي والعضوي إلى المجتمع السياسي الإسلامي (الدولة الإسلامية)[١].

وهذا الرأي يتفق مع مذهب القائلين بأن وجوب الهجرة حكم شرعي ثابت لم ينسخ، ومنهم الشيعة الإمامية؛ حيث ذهب هؤلاء إلى أن وجوب الهجرة إلى دار الإسلام (المجتمع الإسلامي) باق ولم ينسخ بما ذكر من الروايات الآتية.

ولابد من التوسع في معنى الهجرة بما يناسب عصور انتشار الإسلام خارج (مكة وشبه الجزيرة العربية)، بأن نقول: إن التكليف الشرعي هو الانتماء السياسي إلى المجتمع السياسي الإسلامي بكل ما يعنيه هذا الانتماء من مسؤوليات سياسية، ومالية، وعسكرية. وقد كان التعبير الوحيد عن هذا الانتماء من الناحية العملية هو استيطان (المدينة) - قبل فتح (مكة) - وانتشار الإسلام في (شبه الجزيرة)، وانسياحه[٢] خارجها فيما بعد.

وأما بعد فتح (مكة)، وانسياح الإسلام إلى سائر أنحاء الجزيرة، وسائر أنحاء العالم، وتكوّن المجتمعات الإسلامية فإن هذا الانتماء السياسي - بما يستلزمه

---

(١) أحمد بن حنبل، (ت ٢٤١هـ)، المسند ٤/ ١٣٠. والنسائي (ت ٢٧٥هـ)، السنن، ٧/ ١٣٧ - ١٥٤؛ حيث جعل مسألة الهجرة، ومسألة البيعة في باب واحد.

(٢) وانسياحه: انتشاره. (م).

من مسؤوليات - لا يقتصر على الاستيطان، بل قد يكون الاستيطان وحده غير كاف وإنما يكون التعبير المناسب والملزم عنه هو حمل (جنسية) المجتمع السياسي الإسلامي، وبذلك يتحقق مفهوم (المواطنة)، ويكون المجتمع السياسي (وطنًا) لمن ينتمي إليه.

وأما القائلون بنسخ وجوب الهجرة - وهو رأي شائع في معظم المذاهب الإسلامية الأخرى - فيشكل من الناحية الفقهية القول بوجود (وطن) للمسلم بالمعنى السياسي - الجغرافي، كما يشكل القول بوجود (أوطان للمسلمين) بهذا المعنى بلحاظ تعدد المجتمعات الإسلامية، فلا ينتمي المسلم إلى (وطن) وإنما ينتمي إلى أمة فقط، ولا يمكن أن يرتبط سياسيًّا بأرض محددة ومجتمع سياسي ذي هوية محددة إقليمية أو قومية. بل تكون (أرض) أمة الإسلام (دار الإسلام) وطنًا لكل المسلمين بالمعنى السياسي - الجغرافي. وينبغي أن يتحمل المسلم على هذا مسؤوليات بالنسبة إلى جميع (دار الإسلام) وإلى جميع (أمة الإسلام) كما ينبغي أن يتمتع بحقوق كاملة في جميع أنحاء دار الإسلام وعلى جميع أمة الإسلام.

وهذا الأمر يمكن تصوره من الناحية النظرية، ولكنه يواجه صعوبات في التطبيق الفقهي من جهات عدة.

وقد استدل القائلون بنسخ حكم وجوب الهجرة بروايات عدة:

١- ما روي مستفيضًا في قوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح - أو - بعد فتح مكة، ولكن جهاد ونية»[١]، وفي رواية أخرى زيادة: (وإذا استنفرتم فانفروا)[٢].

٢- ما روي من أنه: «لا هجرة بعد وفاة رسول الله ﷺ»[٣].

٣- ما قاله (البخاري): «لا هجرة اليوم»[٤].

وهذه الروايات متعارضة. فالرواية الأولى معارضة للثانية في تحديد الأمر الذي انتهى به تشريع وجوب الهجرة بين فتح (مكة)، وبين وفاة الرسول ﷺ، والرواية الثالثة مجملة في تعيين المراد من (اليوم) الذي انتهى به تشريع وجوب الهجرة.

ومع تعارضها لا يمكن الاستدلال بها، فلا بد من الجمع بينها، ومع تعذر الجمع العرفي يتعين طرحها، أو تأويلها، كما تقضي بذلك قواعد معالجة التعارض بين الروايات.

على أنه قد وردت روايات أخرى، صرَّحت بعدم انقطاع الهجرة:

---

(١) صحيح البخاري، ٦/ ٢٨ - ٢٩، وصحيح مسلم، رقم الحديث ١٣٥٣، وصحيح الترمذي، رقم الحديث ١٥٩٠، وسنن النسائي، ٧/ ١٤٦، وسنن الدارمي، ٢/ ٢٣٩، ومسند أحمد (ط - شاكر) رقم الحديث ١٩٩١ و٢٨١٨. وكنز العمال، الأحاديث ٤٦٢٧٨/ ٤٦٢٥١/ ٤٦٢٧٧.

(٢) سنن أبي داود، ٣/ ٨ - ٩. وكنز العمال، رقم الحديث ٤٦٢٥٠.

(٣) سنن النسائي، ٧/ ١٤٤.

(٤) صحيح البخاري (مناقب الأنصار).

منها: ما روي عن النبي ﷺ: «أيها الناس! هاجروا وتمسكوا بالإسلام، فإن الهجرة لا تنقطع ما دام الجهاد»[١].

ومنها: «لن تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار»[٢].

ومنها: «لن تنقطع الهجرة ما دام العدو يقاتل»[٣].

ومنها ما روي عن علي عليه السلام: «الهجرة قائمة على حدها الأول ما كان لله في أهل الأرض حاجة، من مستسر الأمة ومعلنها، لا يقع اسم الهجرة على أحد إلا بمعرفة الحجة في الأرض، فمن عرفها، وأقرّ بها فهو مهاجر، ولا يقع اسم الاستضعاف على من بلغته الحجة، فسمعتها أذنه ووعاها قلبه»[٤].

ومنها: ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام: «.. من دخل في الإسلام طوعًا فهو مهاجر»[٥].

ومنها من حديث: «.. إن الهجرة هجرتان: هجرة الحاضر، وهجرة البادي. فهجرة البادي أن يجيب إذا دعي، ويطيع إذا أمر. وهجرة الحاضر أعظمها بلية وأفضلها أجرًا...»[٦].

---

(١) كنز العمال، رقم الحديث ٤٦٢٦٠.
(٢) المصدر نفسه، رقم الحديث ٤٦٣١٠ و٤٦٢٤٨.
(٣) المصدر نفسه، رقم الحديث ٤٦٢٧٤.
(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٩.
(٥) بحار الأنوار، ١٠٠/ ٤٦، والكافي، ٨/ ١٤٨.
(٦) كنز العمال، رقم الحديث ٤٦٢٦٥.

ومنها: «لا تنقطع الهجرة ما تقبلت التوبة»[1].

وحيث لا مجال للجمع العرفي، فلا بد من حملها على أن المراد منها: لا هجرة من (مكة). وهذا لا ينافي في استمرار وجوب الهجرة إلى «المجتمع السياسي» بما يناسب معنى الهجرة إليه على ما بيناه آنفًا.

وتبقى الحجة على الذاهبين إلى عدم وجوب الهجرة بالآية الكريمة الآنفة.

وقد ذهبوا إلى أن الآية منسوخة بما تقدم ذكره من الروايات ويرفع هذه الدعوى أمور:

الأول: لو سلمنا صحة الرواية المذكورة، فمن المعلوم أن القرآن لا ينسخ بخبر الواحد كما لا يثبت بخبر الواحد أيضًا.

الثاني: إن نسخ الآية المباركة - لو سلمنا بأن النسخ يمكن بخبر الواحد - يتوقف على العلم بكون الخبر المذكور صادرًا عن النبي ﷺ بعد نزول الآية المباركة، وهو غير معلوم، فلعل الآية نزلت بعد الخبر.

الثالث: إن النسخ إنما يصار إليه مع تعذر الجمع العرفي بين الآية والخبر، أما مع إمكان الجمع العرفي فلا يصار إلى النسخ كما هو معلوم لإمكان العمل

---

(١) المصدر نفسه، رقم الحديث ٤٦٢٦٢.

بالدليلين. وفي مقامنا يحمل الخبر – كما أشرنا – على أن المراد منه هو نفي وجوب الهجرة إلى خصوص مكة، وهو لا ينافي استمرار وجوب الهجرة إلى دار الإسلام.

فالحق إن الآية غير منسوخة، وإن الحكم الذي تضمنته ودلت عليه ثابت في الشريعة الإسلامية يشمله (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة).

وعلى ما ذكرنا فمقتضى الآية الكريمة هو أن الدولة الإسلامية هي «وطن» المسلمين الذين ينتمون إليها بحمل جنسيتها فقط، وليست «وطنًا» لغيرهم من المسلمين.

وهذا يقتضي أن «مفهوم الوطن السياسي» بما يرتبه على المنتمي إليه من واجبات، ويمنحه له من حقوق، «مفهوم إسلامي» وليس دخيلاً على الإسلام، أو دخيلاً على الفكر الإسلامي كما يذهب البعض إلى ذلك.

ولا شك في أن الوطن بالمعنى العرفي – الإنساني من المفاهيم الإسلامية التي تثبت «إسلاميتها» بإمضاء الشارع لها، واعتبار ما عليه العرف من ذلك أمرًا مشروعًا. وقد وردت في الآثار نصوص وإشارات كثيرة إلى هذا المعنى.

فمن ذلك ما ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام في (الصحيفة السجادية)، وهو قوله في الدعاء الثاني في الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «وهاجر إلى بلاد الغربة،

ومحل النأي عن موطن رحله، وموضع رجله، ومسقط رأسه، ومأنس نفسه..»، وقوله ﷺ في الدعاء الرابع في ذكر فضل الصحابة: «.. واشكرهم على هجرهم فيك ديار قومهم...».

ومن ذلك ما ورد في رواية (علي بن إبراهيم) في تفسيره، في بيان مستحقي الزكاة، وفيها: «.. وابن السبيل: أبناء الطريق، الذين يكونون في الأسفار، في طاعة الله، فيقطع عليهم، ويذهب مالهم، فعلى الإمام أن يردهم إلى أوطانهم من مال الصدقات»[1].

مع أن النبي ﷺ والصحابة هاجروا إلى المدينة قاعدة الإسلام ومركز دولته، وعبر عنها الإمام ﷺ بأنها (بلاد الغربة).

وعلى أي حال فالظاهر إن مفهوم (الوطن) بالمعنى السياسي - الجغرافي مفهوم إسلامي كما ذكرنا.

ولكن يبقى في المقام إشكال، وهو: إنه هل يقتضي هذا وجود دولة إسلامية مركزية يكون الانتماء إليها هو «المعيار» في الانتماء وعدمه، أو لا يعتبر ذلك؟ بل يكفي وجود مجتمع إسلامي، وإن لم يكن محكومًا بنظام حكم إسلامي؟

إن مورد نزول الآية المباركة هو حالة وجود مجتمع سياسي إسلامي، ودولة إسلامية، تحكم هذا المجتمع.

(١) الوسائل، ٦/ ١٤٥، أبواب المستحقين للزكاة، الباب ١، ح ٧.

ولكن من المعلوم المقرر في الأصول إن مورد الدليل لا يخصصه به، والآية مطلقة لجميع الحالات، ولكل حالة ما يناسبها من أشكال الانتماء «الوطني» الخاص الذي لا يتنافى مع الانتماء إلى «الأمة الإسلامية» وإلى «دار الإسلام» بل يتكامل معه.

والمسألة بحاجة إلى مزيد بحث عن الأدلة في السنة، وإلى مزيد تأمل وتعمق.

مسألة اللجوء السياسي:

أقر الإسلام - في مبادئ سياسته الخارجية - مبدأ اللجوء السياسي والأصل في هذا المبدأ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة/ ٦].

والخطاب موجه إلى النبي ﷺ، وهو يقتضي أن منح حق اللجوء السياسي مختص بالقيادة العليا للدولة. وقد يقال هنا بالتعارض بين هذا وبين ما دل على أن منح اللجوء السياسي من حقوق الأمة وهو الروايات الواردة من تفسير قول النبي ﷺ عن المسلمين: «يسعى بذمتهم أدناهم»[١].

(١) التهذيب، ٦/ ١٣٨ - ١٣٩، وص ١٤٠، الجهاد، باب إعطاء الأمان، وص ١٧٥، باب النوادر.

ويندفع هذا الإشكال بأن الجمع العرفي بين الدليلين ممكن بحمل ما دل على أن للمسلم منح حق الأمان لآحاد الكفار مختص بحالة الحرب بين المسلمين والكفار فقط، وأما في حالة السلم فلا دليل على أن لآحاد المسلمين هذا الحق. والآية الكريمة مطلقة لجميع الحالات.

وهذا مضافًا إلى أن ما دل على ثبوت هذا الحق للمسلم، مقصور على حالة الآحاد، وما زاد على الآحاد فقد صرح الفقهاء بأنه من حق الإمام، وقد بينا ذلك في كتاب الجهاد.

ويمكن أن نستدل على مشروعية اللجوء السياسي بقوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ﴾ ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا . إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمِۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ [النساء/ ٨٨-٩٠].

فإن الآية دالة على أن لجوء الكافر المحارب إلى حماية جماعة سياسية لها علاقات معاهدة وميثاق مع المسلمين، ويمنح هذا العدو اللاجئ حق الأمان من مطاردة المسلمين له.

والخطاب موجه في هذه الآية إلى الأمة على خلاف الآية السابقة التي وجه الخطاب فيها إلى النبي ﷺ.

والظاهر أن متعلق الحكم في الآية هو الكافر في حالة الحرب؛ حيث يجوز للمسلمين أن يطاردوا الكفار المحاربين ويقتلوهم حتى إذا أُسروا والحرب لا تزال قائمة. ولا يجوز ذلك حين تضع الحرب أوزارها.

ففي هذه الحالة - حالة الحرب - إذا لجأ الكافر المحارب إلى قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق، لا يجوز للمسلمين أن يطاردوا الكافر (اللاجئ) المستجير؛ لأن ذلك يعتبر نقضًا للميثاق مع هؤلاء القوم.

وعلى هذا يكون حق اللجوء السياسي هنا متداخلاً مع حق (الجوار) الذي كان سائدًا في العلاقات بين القبائل العربية قبل الإسلام، وأقرَّته الشريعة الإسلامية ضمن قيود محددة.

وبما ذكرناه يتضح أنه لا مجال لتوهم المنافاة والمعارضة بين الآيتين، فإن متعلق الحكم في الآية الثانية غير متعلق الحكم في الأولى، فإن المتعلق في الثانية هو الكافر في حالة الحرب.

فتحصل أن منح اللجوء السياسي إلى الدولة الإسلامية من صلاحيات وحقوق رئيس الدولة فقط، وليس لآحاد المسلمين - في غير حالات الحرب - منح اللجوء السياسي لغير المسلمين.

والمسألة تحتاج إلى مزيد بحث على مستوى الأدلة وتوسع في التفريع.

٧- نظام الأسرة ووضع المرأة في المجتمع الإسلامي

(أ) وضع المرأة في المجتمع الإسلامي:

تتمتع المرأة المسلمة بوضع مساو للرجل تمامًا في معظم مجالات الحياة العامة. ويوجد خلاف فقهي بين المذاهب الإسلامية بالنسبة إلى بعض المجالات كالإفتاء، والقضاء، والحاكمية السياسية.

ويتمتع الرجل بوضع مميز في بعض الشؤون داخل الأسرة.

قال الله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل / ٩٧].

وقال تعالى: ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ﴾ [آل عمران/ ١٩٥].

ومفاد الآيتين تقرير للوضع المتساوي للرجل والمرأة في القيمة الإنسانية في المجتمع، وجزاء العمل الدنيوي والأخروي.

وقال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة/ ٧١].

ومفاد الآية إنشاء حكم وضعي سياسي تنظيمي يجعل للنساء - كما للرجال - الولاية العامة في نطاق ولاية الأمة على نفسها. وهذا يجعل النساء مساويات للرجال في الوضع السياسي - الحقوقي في الحياة العامة في المجتمع السياسي الإسلامي.

وقد اشتملت الآية ضمنًا على إشعار بعلة مشاركة النساء للرجال في الولاية العامة للأمة على نفسها، وهي كونهن - كالرجال: ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾. وهذه الولاية من أعظم ولايات الأمة على نفسها، ومن أشمل الولايات لجميع مجالات الحياة العامة والخاصة. وكونهن - كالرجال - ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ فهن مماثلات للرجال في العبادة وفي المسؤوليات المالية العامة. وكونهن - كالرجال -﴿وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾ وهو الأمر الأساس في منح الحقوق والتكليف بالواجبات في الإسلام.

وقد أجملت آية آل عمران هذه الوجوه كلها في قوله تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة/ ١٢].

والخطاب للنبي ﷺ باعتباره رأس الدولة الذي يتلقى البيعة.

وكون النساء يبايعن رئيس الدولة وقائد الأمة ويتلقى ويقبل بيعتهن، يعني ويقتضي أن وضعهن السياسي في المجتمع مماثل لوضع الرجل في الحقوق.

وقد أعفاهن الشارع من بعض الواجبات كالجهاد مثلاً.

ومن الواضح أن البيعة أمر زائد على الإسلام، فإن النساء المبايعات مسلمات كاملات الإسلام، وليست البيعة شرطًا في صحة الإسلام، وإنما هي تعبير مادي عن الالتزام السياسي.

وتمام بحث المسألة في موضعها من الفقه السياسي الإسلامي، وسيرد مزيد بحث لها في بعض أقسام هذه الدراسات.

وهي بحاجة إلى مزيد بحث في الأدلة وكلمات الفقهاء، وتأمل وتعمق.

الحصانة القانونية للمرأة:

ومما يتصل بما نحن فيه مسألة الحصانة القانونية التي كفلتها الشريعة الإسلامية للمرأة لضمان سلامتها الجسدية والمعنوية.

فقد اشتمل نظام الحدود الإسلامي - بالنسبة إلى المرأة - على ضمانات لسلامتها الجسدية والمعنوية ضد أي انتهاك قد تتعرض له من قبل الزوج أو غيره

من الأقارب أو الآخرين، وذلك بتشريع الإشهاد على الزنا - بما اعتبر فيه من العدد والكيفية، وتشريع الحد على القذف، وتشريع اللعان.

وهذا النظام موضوع للنقد الشديد من قبل الباحثين الغربيين وأتباعهم المسلمين المتأثرين بهم من دعاة هجر الشريعة الإسلامية، وإقامة المجتمع على أساس القوانين الوضعية.

وقد وضع العلماء والباحثون المسلمون دراسات وكتبًا حول هذا الموضوع أثبتوا فيها ما يتحكم بالغربيين وأتباعهم من خطأ، وجهل، وسوء نية، عند نظرهم إلى الشريعة الإسلامية، وبحثهم لها.

وفيما يتعلق بما نحن فيه فإن تحليل آثار ومفاعيل التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية والمقارنة بينهما تظهر البون الشاسع بين الموقف الإسلامي من المرأة على مستوى الكرامة الإنسانية، والضمانات لسلامتها المعنوية، والمادية، وبين موقف الفكر القانوني الوضعي الذي يهدر كرامة المرأة وإنسانيتها وسلامتها تارة لمجرد إباحة الزنا وأخرى لمراعاة الزوج.

وتفصيل البحث عن ذلك في محله من الفقه.

(ب) نظام الأسرة:

يعتبر الإسلام أن الأسرة هي أساس التكوين الاجتماعي في المجتمع الإسلامي. ومن هنا فقد وضع الشارع المقدس تشريعات دقيقة لتكوينها بالزواج، وتنظيم السلطة فيها، وهي موزعة بين الزوج والزوجة. وللزوج أرجحية في السلطة في بعض الحالات والمجالات. كما أن السلطة على الأولاد هي للأب، مع حفظ موقع أدبي ممتاز للأم. ولكن القيمومة بوجه عام للرجل - أبًا وزوجًا - في حالة وجدانه لشروط القيمومة.

كما وضعت تشريعات لانحلال الأسرة بالطلاق واللعان والموت، مع الحرص على مصلحة الأولاد في جميع الحالات والأحوال.

وفي حالات كثيرة تستدعي شؤون الأسرة في موارد اختلاف الزوجين، وفي قضايا الأولاد، واليتم، واتهام الزوجة بالزنا، والبراءة من الولد، تدخل سلطة تفصل في النزاع، ومن ذلك مسائل الشقاق واللعان واليتم.

قال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا . وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ

إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا. وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا ﴾ [النساء/ ٣٤-٣٦].

وعند تحليل هذه الآيات والتأمل فيها يظهر منها الأمور التالية:

١- تضمنت الآية الأولى إنشاء حكم وضعي شرعي بالقوامة للرجل في الأسرة خاصة، ولا يتوهم أن القوامة للرجال على النساء مطلقًا، خارج الأسرة، وفي الحياة العامة، فإن قرينة الإنفاق في الآية المباركة، تقتضي الاقتصار على القوامة في الأسرة خاصة.

٢- واشتملت الآية الثانية على بيان أمرين:

الأول: عقوبات نشوز الزوجة. وليس مقامنا مقام بيان فلسفة هذه العقوبات، فلذلك بحث آخر.

الثاني: خطاب للأمة بين الله تعالى فيه أسلوب معالجة الشقاق بين الزوج والزوجة، وهو أسلوب التحكيم. وكون الخطاب للأمة يكشف عن أن مسؤولية حفظ تماسك الأسرة وإصلاح ما يطرأ عليها من خلل، مسؤولية عامة على الأمة أن تقوم بها.

٣- وتضمنت الآية الثالثة إنشاء أحكام وضعية وشرعية، بوجوب الإحسان إلى الوالدين في علاقات الأسرة الداخلية، ووجوب الإحسان إلى أصناف أخرى من الناس في نطاق الأسرة وخارجها في دائرة المجتمع، ممن تجمعهم مع المكلف صلات القربى، والرحم، وملك اليمين، والجوار، والصحبة، وابن السبيل، واليتامى والمساكين الذين أظهرت الآية أهمية الإحسان إليهم بتقديم ذكرهم على سائر الأصناف الأخرى بعد الوالدين وذي القربى.

وذكر هذه الأصناف من الناس لبيان وجوب الإحسان إليهم في سياق واحد مع أحكام الأسرة، فيه إشعار بالعلاقات المتشابكة، والترابط الوثيق بينهم، باعتبار علاقات الأسرة وحدة أساسية في شبكة علاقات المجتمع. كما تشعر بالترابط الوثيق بين أحكام الشريعة باعتبار الإسلام «كلاً واحدًا»، كما بينا ذلك في فصل سابق.

ضرورة مؤسسة الحكم

ممارسة السلطة وإدارة الحكم

هذه هي الملامح العامة والمبادئ والأسس التي يقوم عليها المجتمع السياسي الإسلامي، وينشئ مؤسساته الأهلية العامة والخاصة على هديها، ويتعامل مع الآخرين في الخارج الدولي، وفقًا لها.

ويستحيل من الناحية الموضوعية تكون مجتمع سياسي على هذه الأسس والمبادئ، ويحمل هذه المهمات التي تتعداه إلى محيطه، وإلى العالم، دون أن يكون لهذا المجتمع نظام ودولة وحكومة تستمد هويتها من هذه المبادئ والأسس، وتكون على شاكلة المجتمع السياسي الذي تشكل على هذه المبادئ والأسس.

وفيما يلي بعض المبادئ العامة التي ورد النص عليها في القرآن الكريم حول ممارسة السلطة وإدارة الحكم:

(أ) أكد التشريع الإسلامي على مبدأ الطاعة: الطاعة واجب على الأمة للحاكم / ولي الأمر، وحق الطاعة للحاكم على الأمة.

وقد خاطب الله تعالى الأمة بهذا التكليف المبدئي، فهي التي يجب أن تنفذه؛ لأنها هي المكلفة به.

قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء/ ٥٩].

(ب) ومما يتصل بمبدأ الطاعة واجب الانضباط فيما يتعلق بالشؤون العامة من أسرار وخصوصيات. وقد أرشد الله تعالى إلى واجب إيكال الأمر في ذلك إلى القيادة في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [النساء/ ٨٣].

وهذا خطاب توجيهي تربوي إلى الأمة، يتضمن الردع عن الخوض في أسرار الدولة وإذاعتها، وعن التدخل في التدابير التي تقتضي السرية والكتمان. كما يتضمن النهي عن ترويج الإشاعات حول هذه الأمور؛ حيث إن ذلك يؤدي إلى الارتباك، ويؤثر على المعنويات.

(ج) وإدارة الشؤون العامة للمجتمع تجري - على مستوى الأمة - عن طريق الشورى، فلا تكون الأمة بمعزل عن النظر في أمرها، وإدارة شؤونها.

وهذه الشورى تمارسها الأمة مع نفسها، وتمارسها فيما بينها وبين الحاكم، ويمارسها الحاكم مع الأمة.

قال الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى / ٣٨].

والخطاب هنا تقريري إنشائي من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ [الأنفال / ٧٥]، [الأحزاب / ٦]. وهو يتضمن تكليفًا شرعيًّا إلهيًّا للأمة بأن تعتمد إدارة شؤونها على نهج الشورى فيما بينها.

وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ ﴾ يشمل أوامر الله تعالى بالطاعة للرسول، وأولي الأمر. فيكون مفاد الآية الكريمة: الطاعة لولي الأمر على أساس الشورى. وللنبي ﷺ والإمام المعصوم حكم خاص. وتمام البحث في محله من هذه الدراسات.

هذا على مستوى الأمة.

وأما على مستوى الحاكم: فقد بين الله تعالى أن مبدأ الشورى مع الأمة في الشؤون العامة، يجب أن يراعى من قبل الحاكم في ممارسته للسلطة، وإدارته لشؤون الحكم.

قال الله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران / ١٥٩].

ويمكن أن يستفاد من مجموع ما تقدم أن نظام الحكم في الإسلام يشبه النظام البرلماني الرئاسي، بالنسبة إلى غير النبي ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام؛ حيث يجب على غيرهما التقيد بالشورى، وتكون شرعية ممارسته للسلطة موقوفة على ذلك، إلا فيما ورد فيه دليل خاص.

وأما بالنسبة إلى النبي ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام، فإن حق الطاعة لهما على الأمة مطلق، وواجب الطاعة من الأمة لهما مطلق. وهذا الامتياز ثبت لهما بدليل خاص من الكتاب والسنة، وتمام البحث يأتي في محله من هذه الدراسات.

خلاصة

هذه هي الخطوط الكبرى، والركائز الأسس، والمبادئ العامة للمجتمع السياسي الإسلامي، والدولة، والنظام العام، في الإسلام، وقد شرعت تدريجًا منذ بداية تكوين وإنشاء الدولة الإسلامية في المدينة، بعد هجرة المسلمين إليها بقيادة النبي ﷺ الذي مارس مهمات القائد، والحاكم السياسي، إلى جانب مهمات الرسول - النبي المبلغ لأحكام الله تعالى، التي يتلقاها عن طريق الوحي القرآني وغيره، إلى الأمة.

وقد تدرج نزول التشريع بها على مدى حياة النبي ﷺ في المدينة نبيًا مبلغًا عن الله، وحاكمًا قائدًا للأمة.

وقد مارس النبي ﷺ مهمات الحكم والقيادة باعتباره نبيًّا رسولاً من عند الله، وليس بأي اعتبار آخر. ومن هنا فقد كان المشروع السياسي الذي أسسه وأنشأه، مشروعًا إسلاميًّا، وكانت الدولة التي أنشأها ووضع قواعدها، وحكمها في المدينة أولاً، ثم في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية، دولة إسلامية.

فلننظر في التطبيق العملي لهذه المبادئ من قبل النبي ﷺ بعد الهجرة في المدينة. هذا التطبيق الذي تمثل في إنشاء الدولة الإسلامية الأولى في التاريخ.

القسم الثالث

في التطبيق التاريخي



الفصل الأول: حكومة النبي ﷺ

لقد كانت الأسس السابق ذكرها، هي التي قامت عليها الدولة الإسلامية الأولى مجسدة في شخص النبي ﷺ، بما هو نبي - حاكم، بعد أن استكملت مذ ذلك الحين عناصر تكوين الدولة في إحداث مفاهيمها المعاصرة، وهي: الشعب، والسلطة المعترف بها من قبل الشعب، والقوانين الواحدة لجميع أفراد الشعب من دون تمييز بين فرد وآخر. هذه المكونات التي صيغت في التعريف المتقدم ذكره.

(أ) النواة الأولى

لقد تكونت النواة الأولى للدولة الإسلامية - على المستوى العملي التطبيقي - عند إنجاز بيعة العقبة الثانية بين النبي ﷺ ووفد (الأوس) و(الخزرج) إلى موسم الحج في (مكة). وقد تمت هذه البيعة قبل أشهر من هجرة النبي ﷺ إلى المدينة بعد هجرة المسلمين المكيين تدريجًا إليها قبل ذلك.

وقد كان مضمون هذه البيعة تعاقدًا على تأسيس سلطة سياسية بما لهذه الكلمة من معنى مألوف، تحكم مجتمعًا سياسيًّا ملتزمًا. وقد لاحظ النبي ﷺ، وممثلو أهل (يثرب) أن هذا المجتمع وحكومته سيدخلان في عداوات سياسية وحروب مع قريش وغيرها بسبب المضمون العقائدي لهذا المجتمع[١].

وقد أقامت هذه السلطة السياسية على أساس الإسلام والالتزام، نظامًا للحياة، والمجتمع. وقد كانت بيعة العقبة الأولى قبل ذلك بعام قد تضمنت إسلام المبايعين من أهل (يثرب)، والتزامهم بنشر الإسلام بين أهلها.

فكأن (بيعة العقبة الأولى) تمثل الأساس الأيديولوجي - العقائدي للبيعة الثانية، والمدخل إلى تكوين قاعدة أولية للإسلام في (يثرب) تولى مبعوث النبي ﷺ (مصعب بن عمير) مع المبايعين إعدادها. ومثلت (بيعة العقبة الثانية) التعبير السياسي - التنظيمي لهذا المضمون.

وبالبيعة وما ترتب عليها من قرار بالهجرة إلى المدينة، وهجرة المسلمين المكيين إليها، ولد المجتمع السياسي الإسلامي على أساس عقائدي هو الإسلام، بما يقتضيه ذلك من التزام بالدعوة إليه، والدفاع عنه، وعن قيمه التي يجسِّدها المنتمون إليه في المجتمع الجديد.

---

(١) ابن هشام، السيرة، ٢/ ٥٢.

وقد ولد هذا المجتمع من اللحظة الأولى خارج حدود العرف الجاهلي، فقد حلت المصالحة بين القبائل اليثربية المتحاربة. وعبر القرآن عن هذا الواقع الجديد بين هذه القبائل بتسمية تعبر عن المضمون العقيدي لها الذي حل محل المضمون القبلي، وهي (الأنصار)(١)، أنصار الإسلام، أو أنصار النبي ﷺ. وقد اندمجت هذه القبائل، بما تحمله من مضمون عقيدي جديد وعلى أساس هذا المضمون، بالمسلمين المكيين الذين يحملون المضمون نفسه، وأعطاها القرآن اسمًا عقيديًّا مشتقًّا من مضمونهم العقيدي بدل انتماءاتهم القبلية هو: ﴿وَٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾(٢).

لقد اندمج الجميع في تكوين عقيدي – سياسي – مجتمعي واحد مختلف تمامًا عن تحالفات الجاهلية. وإن كان هذا الاندماج بين هذه المجموعات في المشروع الإسلامي لم يلغ التنوع القبلي، ولم يتم على حسابه، فقد بقيت التنوعات القبلية سائدة ومرعية، ولكن دون أن تشكل الزعامات القبلية مرجعًا، ودون أن يكون عرفها شريعة. لقد تحدد المرجع بالنبي، وتحددت الشريعة بالإسلام. ولعل هذا كان أول تطبيق لمبدأ «التعارف – التعاون على البر والتقوى»(٣) الذي اعتبره الإسلام أساسًا في الاجتماع البشري.

(١) [التوبة/ مدنية: ١٠١، ١١٨]، [النور/ مدنية: ٢٢]، [الأحزاب/ مدنية: ٦]، [الحشر/ مدنية: ٨]، [الممتحنة/ مدنية: ١٠].

(٢) المصدر نفسه.

(٣) في الاجتماع الإسلامي مسألة تستدعي البحث من الناحية الفكرية والفقهية، هي: إن الوحدة – وحدة الأمة – وهي ضرورة فكرية – عقيدية وفقهية إسلامية – هل هي وحدة اندماجية كاملة تنحل فيها جميع =

وقد شكَّل النبي ﷺ أدوات هذه السلطة الوليدة في هذه المرحلة الأولية من تشكيل الدولة بنصب النقباء الاثني عشر (ثلاثة من الأوس وتسعة من الخزرج) على الأوس والخزرج. وقد تم اختيارهم من قبل مجموعة (الأوس) و(الخزرج) أنفسهم في (العقبة الثانية)، ولم يفرضهم النبي ﷺ مع قدرته على ذلك، واستعداد القبيلتين لقبول ذلك منه ﷺ. ولعل هذا أول مظهر من مظاهر تطبيق مبدأ الشورى الإسلامي في القيادة والحكومة.

وقد انضم هؤلاء النقباء إلى المبعوث الذي وجهه النبي ﷺ إلى المدينة منذ (بيعة العقبة الأولى)، وهو (مصعب بن عمير بن هاشم). وقد شكَّلوا جميعًا نواة السلطة الجديدة في المدينة، قبيل هجرة النبي ﷺ إليها.

(ب) حكومة النبي ﷺ:

ولدت الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية بوصول النبي ﷺ إلى المدينة؛ حيث باشر على الفور مهمات القيادة والحكم السياسي إلى جانب

= التنوعات الداخلية في المجتمع الإسلامي لحساب التكوين المجتمعي الواحد؟ أو إنها وحدة لا تلغي التنوعات الداخلية/ قبائل - شعوب/ قوميات مدينية متحضرة؟

ربما كانت الصيغة الثانية هي الظاهرة من النصوص، وعلى رأسها الآية المشار إليها [الحجرات/ ١٣] والواقع التاريخي للإسلام كما صنعه الخلفاء الأربعة الأولون. ولكن شرط ألا تكون التنوعات عبارة عن مجتمعات سياسية داخل المجتمع السياسي الواحد الذي تتشكل فيه الأمة، ولا تكون صيغة المجتمع الإسلامي السياسي صيغة تعددية على المستوى السياسي والتنظيمي الداخلي. وإنما يكون كل تنوع إطارًا للعلاقات (الإنسانية)، بين أعضائه كما يقضي بذلك بعد (التعارف) المفضي إلى (التعاون).

مهمات الرسالة والنبوة، وهي التبليغ والإرشاد، وعلى أساس كونه نبيًّا رسولاً بالإسلام.

فكان من أول الأعمال التي قام بها على المستوى التنظيمي العام، المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار(١) التي كان لها إلى جانب مضمونها الأخلاقي - الإيماني العاطفي مضمون حقوقي - اقتصادي هو التوارث بين المتآخين دون النسب والرحم. وقد نسخ هذا المضمون فيما بعد، وبقي المضمون الإيماني - الأخلاقي، والعاطفي.

ثم كان أن نظم العلاقة بين المسلمين واليهود في المدينة باعتبارهم يشكلون جميعًا مجتمعًا سياسيًّا واحدًا متنوعًا في انتمائه الديني - وهذه أول تجربة سياسية في التاريخ من هذا النوع(٢).

---

(١) ابن هشام، السيرة، ٢/ ٥٠٤ - ٥٠٧، وابن سعد، الطبقات الكبرى، ١/ ٢٣٢، وتفسير الطبري، ٦/ ٣٠ - ٤٠.

(٢) ابن هشام، السيرة، ٢/ ١٢٣-١٩٩. وراجع نص الصحيفة - وبقية مصادرها ودراسة عنها في الملحق الثالث في آخر هذا الكتاب - مقدمة الصحيفة: (هذا كتاب من محمد النبي...)؛ حيث يظهر أنه القائد الذي قرر، ولاحظ الفقرات (٢٣ و٣٦ و٤٢)؛ حيث ورد النص فيها على أنه الحاكم والمرجع.

ونشير هنا إلى حكم الأقليات الدينية (أتباع الأديان الأخرى) الموجود في المجتمع السياسي الإسلامي، وفي ظل السلطة الإسلامية. إن هؤلاء حين يتمتعون بحق (المواطنة)، وينشأ من الخضوع للسلطة الإسلامية والالتزام بقوانينها، فإنهم يتمتعون بحقوق مساوية للمسلمين، وهم (محترمو) النفس، والمال، والعرض، (والمقصود بالعرض كل ما يتصل بالكرامة الإنسانية). والاحترام هنا غير (الحماية)، فهم ليسوا تحت حماية المسلمين، أو الحكومة الإسلامية، بل هم كالمسلمين. ولا يجبر أحد منهم - كتابيًّا كان أو غيره - على الدخول في الإسلام بدليل قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ [البقرة/ ٢٥٦]، وهي تتضمن حكمًا ثابتًا غير منسوخ. ولم يثبت من سيرة النبي ﷺ وسنته أنه أجبر أحدًا من الكفار المسالمين على الإسلام. إنهم يدعون إلى الإسلام وهم أحرار في قبول الإسلام وعدم قبوله، ولا يؤثر عدم استجابتهم =

فوضع الصحيفة التي حددت بنودها العلاقات بين الطرفين، وحددت فيها الحقوق والواجبات لكل منهما، وعلى كل منهما تجاه الآخر، ونصت بوضوح على أن الحاكمية العليا هي للنبي ﷺ[(١)].

ومضى النبي ﷺ يصنع المجتمع والدولة على عين الله تعالى، وعلى هدي الوحي. ولم يمض وقت طويل حتى تكامل البناء التنظيمي للمجتمع حسب المرحلة وحاجاتها، وتوزعت المهمات فيه تحت سلطة النبي ﷺ باعتباره القائد والحاكم الأعلى.

= للدعوة على حقوقهم المدنية والدينية ما داموا يتمتعون بالمواطنة ولم يخونوا، ولم يتآمروا، ولم يجاهروا بالعداء، فإن هذه الحالات تؤدي إلى سقوط (المواطنة) تلقائيًا، أو تبرر للسلطة الإسلامية نزعها عمن يرتكب جريمة سياسية من هذا القبيل.

ويجوز لأتباع الأديان الأخرى أن يغير أحدهم دينه إلى دين آخر غير الإسلام. وهذه المسألة موضع خلاف بين الفقهاء، فقد ذهب بعضهم إلى عدم مشروعية ذلك، محتجًّا بالرواية المشهورة (ومن غَيَّر دينه فاقتلوه)، ولكن الظاهر أن هذه الرواية واردة في المسلم المرتد عن الإسلام، وليست مطلقة لسائر أهل الأديان.

(١) لقد كان من الممكن لهذه التجربة الحضارية الإنسانية الفريدة من نوعها أن تستمر وتنمو لولا أن اليهود – الذين تمتعوا بها – أفسدوها وقضوا عليها. لقد استغلوا وضعهم المميز داخل المجتمع الإسلامي فحاربوا النبي ﷺ والدعوة الإسلامية بالأراجيف والأكاذيب والتشويه في أوساط المشركين والمنافقين، ثم دخلوا في مؤامرات تحالفوا فيها مع المشركين على حرب النبي والمسلمين. وكانت أول قبيلة يهودية غدرت ونقضت التزاماتها (بنو قينقاع)، فأجلاهم النبي ﷺ عن المدينة، ثم انخرط اليهود جميعًا في التآمر والحرب ضد المسلمين متحالفين مع مشركي مكة، وأدى ذلك إلى انهيار صيغة المجتمع المتنوع التي كونها النبي ﷺ. ولكن انهيار هذه التجربة بإفساد اليهود لها لا يعني إنهاء مشروعيتها في الإسلام، فإن الصيغة بقيت تتمتع بالشرعية الكاملة في الفقه الإسلامي، ويمكن تطبيقها في كل مجتمع سياسي إسلامي (ابن هشام، السيرة، ٣ – ١٤٠ – ١٤٣ وج ٣/ ٤٧)، و(ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣/ ٦٨)، و(تفسير الطبري، ٣/ ١٥٨)، و(كتاب الأموال لأبي عبيد، ٢٩٧)، وغيرها.

ونعرض فيما يلي بعض ملامح، وخطوط الوضع الحكومي والتنظيمي، والذي تكوَّن في ذلك الحين:

١- في الإدارة

كوَّن النبي ﷺ الجهاز الإداري الحكومي للدولة في المدينة وما حولها، وعلى جميع الرقعة الإسلامية التي كانت تتوسع باستمرار نتيجة لنمو الاستجابة للدعوة إلى الإسلام، وللانتصارات التي أحرزها المسلمون على قريش وغيرها في حروبهم الدفاعية.

وقد حكم المدينة وما حولها بصورة مباشرة. وكان يستعين بأشخاص يكلفهم بمهام محددة، أو يوليهم مناصب معينة. وعين العمال والممثلين الشخصيين له في المناطق البعيدة عن المدينة (مكة، والطائف، وصنعاء، وحضرموت، وغيرها)[١] ولم تستبعد المرأة من تولي العمل العام.

(١) كان عامله على الطائف (عثمان بن أبي العاص)، وعامله على مكة (عتاب بن أسيد الأموي)، وكان أيضًا أميرًا على الحج، وعامله على صنعاء (المهاجر بن أبي أمية)، وعامله على حضرموت (زياد بن لبيد الأنصاري البياضي) - راجع الإصابة، ٥٤٠، وعامله على البحرين (العلاء بن الحضرمي)، سيرة ابن هشام، ٢/ ٣٤٩، وتاريخ الطبري، ٢/ ٤٥٥، وأول راتب فرضه كان راتب (عتاب بن أسيد) عامله على مكة. وكان درهمًا واحدًا في كل يوم، سيرة ابن هشام، ٢/ ٥٠٠، وولى (فروة بن مسيك المرادي) على مراد، وزبيد، ومذحج كلها، كما قال (ابن هشام) في (السيرة). وولى (أبا ذان/ بارزام) على اليمن، وكان واليًا من قبل الفرس فأسلم، وولى النبي ﷺ ابنه مكانه بعد وفاته. =

فقد روى (ابن عبد البر) أن: (سمراء بنت نهيك الأسدية)، أدركت رسول الله ﷺ، وعمرت، وكانت تمر بالأسواق، تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتضرب الناس على ذلك بسوط معها.

وكان إذا غاب عن المدينة، عيَّن خليفة له عليها، ينوب عنه[١].

وكان من تولوا إمارة المدينة (سعد بن عبادة، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأبا سلمة بن عبد الأسد، وزيد بن حارثة، وأبو لبابة، واستخلف علي بن أبي طالب عليه السلام في أخطر رحلاته ﷺ، وهي غزوة تبوك).

= وفي المهمات التي أسندت إلى المرأة، مهمة التمريض، والعناية بالجرحى. فقد روى ابن هشام في السيرة، وغيره، أن النبي ﷺ قد نصب خيمة لامرأة من قبيلة أسلم يقال لها (رفيدة)، كانت تداوي الجرحى. وقال ﷺ حين أصيب (سعد بن معاذ) بالسهم في (الخندق): «اجعلوه في بيت رفيدة حتى أعوده عن قريب». وذكر عن (أمية بنت قيس الغفارية): خرجت زعيمة للآسيات الممرضات ولما تبلغ السابعة عشرة من عمرها. وأم سليم، قال فيها (أنس): إن رسول الله ﷺ كان يغزو، ومعه أم سليم، ومعها نسوة من الأنصار يسقين الماء، ويداوين الجرحى. و(أم سنان الأسلمية)، قد اشتركت ممرضة، في غزوة (خيبر). و(أم أيمن): حضرت (أحدًا)، وكانت تسقي العطشى، وتداوي الجرحى. و(حمنة): وكان موقفها في (أحد) مشهودًا، فقد كانت تغشى الموقعة، فتحمل الجريح، وتعود به حيث تأسو جراحه. و(الربيع بنت معوذ): وكانت تسقي القوم في الغزوات وتخدمهم، وتداوي الجرحى، وترد القتلى إلى المدينة. و(نسيبة بنت كعب المازنية): اشتركت في غزوة (بدر)، فعملت آسية، تضمد الجراح لمن جرح، كما خرجت وشاركت في ذلك يوم (أحد) أيضًا. (راجع أعلام النساء، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٩٨٢م. والطب عند العرب. د. أحمد الشطي، مؤسسة المطبوعات الحديثة/ مصر، دون تاريخ).

(١) راجع السيرة النبوية لابن هشام، ٢/ ٢٢٠ – ٢٣٠.

٢- الجباية المالية، والضرائب، والاقتصاد

عين الجباة (عمال الصدقات) لجباية الزكاة، فكانوا يقومون بقبض الزكاة. وعين مسؤولين عن (إبل الصدقة) واهتم بسلامة الخيل المعدة للجهاد، وحمى لها الحمى (المراعي الخاصة)(١). وكان بعض المكلفين بالجباية مقيمين في مناطقهم وقبائلهم، وبعضهم كان يرسل من المدينة للقيام بهذه المهمة كما هو الظاهر من صحيح (عبد الله بن سنان)، عن الإمام الصادق عليه السلام في بيان فرض الزكاة لما نزلت آية: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ..﴾[التوبة/ ١٠٣] في شهر رمضان، قال: «.. ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق»(٢) كما أنه أخذ خمس الغنائم الذي هو ضريبة الدولة على غنائم الحرب والأموال المصادرة من الأعداء المحاربين. وجبى الجزية ممن صالحهم من أهل الكتاب كـ (أهل نجران)، و(أهل البحرين) الذين أرسل إليهم (أبا عبيدة بن الجراح)، و(معاذ بن جبل) أرسله إلى

---

(١) روى (البخاري)، عن ابن عباس أن النبي ﷺ حمى (النقيع) لخيل المسلمين. والنقيع موضع على عشرين فرسخًا من المدينة، وهو صدر (وادي العقيق)، وهو أخصب واد هناك.

(٢) الوسائل، ٦ (ما يجب فيه الزكاة) الباب ٨، ح ١، قال ابن هشام في السيرة: (إن رسول الله ﷺ كان يبعث أمراءه وعماله على الصدقات إلى محل ما أوطأ الإسلام من البلدان)، وقد ولى ﷺ على جباية الزكاة وغيرها (عدي بن حاتم) على بني أسد من طيئ و(مالك بن نويرة) على بني حنظلة، و(الزبرقان بن بدر وقيس بن عاصم) على بني سعد، و(سعد بن معاذ) على اليمن، و(بلال) على صدقات التمار في المدينة، و(عبادة بن بشر) على بني المصطلق، و(الأقرع بن حابس) على بني دارم، و(عيينة بن حصن) على بني فزارة، و(الحارث بن عوف) على بني مرة، و(نعيم بن مسعود) على أشجع، و(العباس بن مرداس) على بني سليم، و(زياد الباهلي والد الهرماس) ولاه النبي ﷺ على عشيرته من باهلة، (الإصابة ١/ ٥٤١). وذكر (ابن هشام) في (السيرة) أن رسول الله ﷺ ولى (خالد بن سعيد بن العاص) على صدقات (مراد) و(زبيد) و(مذحج).

(اليمن). كما تولى مهمة استيفاء الأموال (الجزية، والزكاة) من العمال، الإمام علي بن أبي طالب في (اليمن) و(نجران).

وكان من المعلوم أن هذا المال (مال عام) ينفق على أنشطة الدولة الدفاعية والاجتماعية، وليس ملكًا خاصًّا للنبي. ونشأ مصطلح (مال الله) للدلالة على أن أموال الضرائب هي أموال عامة تملكها الأمة، وتديرها وتنفقها الحكومة.

وتصدى النبي ﷺ لظاهرة الاحتكار والمحتكرين مرارًا عديدة[١].

٣- الدعوة

خصص جماعة من الصحابة لكتابة الوحي القرآني، وكتابة الرسائل، والترجمة، وجعل مركزًا لتعليم القرآن في المدينة وهي (الصفة) في مدخل المسجد النبوي، وكان ممن تولى الإقراء فيها (عبادة بن الصامت)، وسماها (الواقدي): (دار القراء).

وكان النبي ﷺ يتولى بنفسه مهمات الدعوة والتبليغ في المدينة بصورة ثابتة، وحيث حل يفي خارجها إذا غزا. وأما في خارج المدينة فقد عين الدعاة

(١) يراجع كتابنا (الاحتكار في الشريعة الإسلامية)، منشورات (مجد) ١٩٩٠م - ١٤١٠هـ؛ للاطلاع على نصوص الاحتكار ومصادرها.

والمبلغين، فكان يرسل من أعيان الصحابة أشخاصًا إلى القبائل والمدن الأخرى، يقومون بمهمات التبليغ والدعوة إلى الإسلام، وتعليم القرآن.

وكان من مبعوثيه للدعوة وتعليم القرآن، (مصعب بن عمير)، و(معاذ بن جبل) أرسله ﷺ إلى أهل مكة، و(عمر بن حزم الحضرمي) إلى أهل (نجران)، وكانت (الشفاء بنت عبد الله/ أم سليمان) تعلم النساء القراءة والكتابة، كما روى ذلك (أبو الدرداء).

٤- القضاء

تولى النبي ﷺ في المدينة مسؤولية القضاء بين الناس في جميع ما كانوا فيه يختلفون من شؤون عائلية، ومالية، وجرائم قتل، واعتداء. ونفذ العقوبات، والتعزيرات، والحدود في المجرمين كما تولى القضاء في المدينة واليمن علي بن أبي طالب. ومن الذين تولوا القضاء (معاذ بن جبل) و(معاذ بن نوفل) و(أبا موسى الأشعري) في اليمن، و(راشد بن عبد الله).

وعين القضاة في الأماكن البعيدة عن المدينة، فكان يرسل إليها بعض فقهاء الصحابة ليتولوا مهمة القضاء بين الناس، ومن ذلك إرساله عليًّا عليه السلام إلى اليمن.

٥- قضايا الدفاع

في المسألة العسكرية نظم النبي ﷺ المدينة على أساس عسكري، وكوَّن من شعبها مجتمع حرب، فقسم المسلمين في المدينة إلى عرافات، وجعل على كل عشرة عريفًا[(١)].

وجعل من جميع الذكور البالغين جنودًا، وكون منهم الجيوش وقادها إلى المعارك، وخاض الحروب الدفاعية كلها، وعين القادة وأمراء السرايا، وأرسلهم في مهمات عسكرية واستطلاعية. واعتمد في تقدير القوة العسكرية على الأخصاء فقد روى (البخاري)، عن (حذيفة بن اليمان)، أن رسول الله ﷺ قال: «اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام من الناس، فكتبنا له ألفًا وخمسمائة رجل». ويبدو أن ما عرف بعد بـ (الديوان/ أو/ ديوان الجند) وضعت نواته في عهد النبي ﷺ.

كما يبدو أن سجلات الجند (الذكور البالغين) كانت تراجع باستمرار ليضاف إليها كل من بلغوا خمس عشرة سنة كما تدل على ذلك رواية (الترمذي) عن (ابن عمر)، أو رواية (ابن عبد البر) في (الاستيعاب)، عن (سمرة بن جندب).

---

(١) الطبري، ٤/ ١٥٨. وفي رواية (البخاري) في شأن سبي (هوازن) ورده عليهم بعد أن وزع فيء المسلمين، قال ﷺ: «.. إنا لا ندري من أذن لكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم، فكلمهم عرفاؤهم..».

وأولى عناية خاصة بمسألة توفير السلاح الذي تملكه الدولة، فكان يشتري السلاح، ويستعيره، ويستأجره.

٦- المسألة الاجتماعية

لم يقتصر الأمر في المسألة الاجتماعية على التوعية الإنسانية والموعظة وتربية المسلمين على خلق البر والإحسان فقط، وإنما عمل وفقًا للتشريع الإسلامي على إيجاد مجتمع الكفاية والعدل، وخصص جزءًا من الأموال العامة للإنفاق على الأيتام، والمعوزين، والعاجزين عن العمل، بعد أن جعل من العمل واجبًا وشرفًا.

وغيَّر وضع المرأة فرفع من شأنها المعنوي، وموقعها في المجتمع بما هي إنسان.

ووضع الأسس - وفقًا للتشريع الإسلامي - التي رفعت من المستوى الإنساني والاجتماعي للرقيق. ووضع التشريعات الموعدية إلى إلغاء الرق.

٧- العلاقات الخارجية

وضع النبي ﷺ أسس العلاقات الخارجية مع الأقوام والدول الأخرى. فأنشأ علاقات مع نصارى (نجران) وبعض القبائل الأخرى. وأوفد السفراء إلى

الدول الأجنبية (مصر، وفارس، وبيزنطية، والغساسنة) وغيرهم. وعقد المعاهدات، وهادن بعض الجماعات والقبائل، ورفض الهدنة مع البعض الآخر.

وعامل الخارج المسلم على الأساس الذي ذكرناه سابقًا، فجعل الهجرة إلى (دار الإسلام) واجبًا على كل مسلم مقيم خارج (دار الإسلام).

خلاصة عامة

كل هذه وغيره من الأنشطة السياسية الداخلية، والخارجية، والعسكرية، والقضائية، والتعليمية، والمالية، والاقتصادية، والاجتماعية، مارسه النبي ﷺ بنفسه باعتباره قائدًا وحاكمًا على أساس الشريعة الإسلامية، وبسلطة مستمدة من كونه نبيًّا رسولاً، كما أعطى - بصفته هذه - سلطة القيام ببعض هذه المسؤوليات لأشخاص آخرين باعتبارهم نوابًا عنه، ووكلاء له، وممثلين ومعاونين له، في القيام بمسؤوليات الحكم.

وبهذه الأنشطة أنشأ دولة على أساس الإسلام، عقيدة أو شريعة، ونظم حياة الإنسان المسلم - فردًا، وأسرة، وجماعة، ومجتمعًا - فيها على هدى التشريع الإسلامي. وحكم هذه الدولة وقادها طيلة حياته الشريفة.

موقف المسلمين من النبي باعتباره قائدًا وحاكمًا

وقد سلك المسلمون فيما بينهم - جماعات وقبائل وأفرادًا، ومع النبي ﷺ مسلك أنهم يعيشون ويعملون في مجتمع سياسي عليه التزامات تجاه نفسه، وتجاه المجتمعات الأخرى، ومسؤوليات كذلك، وأنهم من الناحية السياسية لم يعودوا إلى ما كانوا عليه في نظامهم الذي كان سائدًا بينهم، وأنهم يعيشون ويعملون في دولة وتحت سلطة حكومة برئاسة وقيادة النبي ﷺ، وأن النبي ﷺ قائدهم وحاكمهم، وأن عليهم - لذلك - واجب الطاعة له فيما يأمر به وينهى عنه، وأنه ليس مجرد نبي يبلغ الأحكام فقط، ويترك الناس وشأنهم فيما يشاؤون وكما يشاؤون.

وكان النبي ﷺ يبلغ المسلمين بالوحي القرآني ما يرد فيه من تشريع وغيره - وكانوا يتعلمون هذا الوحي ويفهمونه، وفيه زجرهم عن أشياء، وأفعال، وأقوال، ومواقف، وأمرهم بأشياء، وأفعال، وأقوال، ومواقف، وفيه أوامر الطاعة للرسول فيما يأمر به، وينهى عنه.

وكانوا يمتثلون أمره ونهيه الذي يبلغهم به عن طريق الوحي القرآني.

وكان يأمرهم وينهاهم بما لم يرد فيه أمر، أو نهي في الوحي القرآني، وإنما ورد به الأمر والنهي في الوحي المعبر عنه بالسنة، باعتباره نبيًا رسولاً. وكان يأمرهم وينهاهم بمقتضى ما خوَّله الله تعالى من سلطة تشريعية، باعتباره قائدًا وحاكمًا.

وكانوا يمتثلون أمره ونهيه في جميع ما أمر به، ونهى عنه.

وكان عصيان أمره ونهيه - باعتباره قائدًا وحاكمًا - موجبًا للعقاب الإلهي - بحسب النص القرآني - في جميع الحالات، وموجبًا للعقاب الدنيوي في بعض الحالات، كما هو الشأن - كذلك - في عصيان أمره ونهيه باعتباره نبيًّا رسولاً من عند الله.

إن هذه الحقائق كانت موضوع وعي كامل من المسلمين في عهد النبي ﷺ، وكانت موضوع احترام كامل على مستوى التطبيق.





الفصل الثاني: مسألة استمرار الدولة بعد النبي ﷺ

تمهيد

تثار هذه المسألة من وجهات نظر مختلفة.

١- من وجهة نظر بعض الاتجاهات الفقهية - الكلامية في المذهب الشيعي الإمامي، وذلك بالنسبة إلى عصر غيبة الإمام الثاني عشر (عج)[1]. وأما بصرف النظر عن قضية غيبة الإمام المعصوم فالمسألة غير مطروحة؛ لأن مذهب الشيعة في الخلافة بالنص هو استمرار الدولة والحكومة بعد النبي ﷺ بحاكمية الإمام المعصوم ابتداء من الإمام علي عليه السلام وإلى الإمام الثاني عشر (عج). وستأتي في فصل قادم معالجة (الخصوصية الشيعية) في مسألة الحكم في عصر الغيبة.

٢- وتثار هذه المسألة في مقابل سائر المسلمين من قبل المعتنقين لنظرية الدولة الحديثة من علمانيين وغيرهم. فهؤلاء يرون انطلاقًا من موقفهم هذا أن صيغة الدولة الدينية تجاوزها التاريخ، ولا تلائم المجتمعات البشرية في عصرنا. وهؤلاء

---

(١) عج: اختصار لجملة (عجل الله تعالى فرجه الشريف) وتوضع بعد ذكر الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري؛ لأنه عند الشيعة حي ومرتقب الظهور. (م).

بين من يرى أن الصيغة السياسية للإسلام صيغة ظرفية وليست أساسية فيه. وبين من يرى أن الإسلام لا يتضمن أطروحة سياسية تنظيمية للمجتمع والدولة.

٣- وتثار المسألة بالنسبة إلى غير المسلمين، من مستشرقين وباحثين في شؤون الإسلام والعالم الإسلامي، على ضوء تطورات العقدين الأخيرين اللذين شهدا انبعاثًا قويًّا للإسلام باعتباره صيغة سياسية، ومشروع حضارة.

وهؤلاء، وبعض أولئك يقولون بصورة، أو بأخرى: إن الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية ضرورة قضت بها ظروف نشوء الإسلام والدعوة إليه في زمان النبي ﷺ. وإن النبي ﷺ أنشأ الدولة الإسلامية، وتولى القيادة والحكم فيها استجابة لهذه الضرورة. وقد زالت الضرورة بانتصار الإسلام وانتشاره. وانتهت الضرورة إلى إقامة حكم إسلامي بوفاة النبي ﷺ، ولم يعد ثمة من موجب لإقامة حكم ديني إسلامي من بعده يكون استمرارًا لحكمه.

وقد يمضي بعض المتوهمين إلى القول: إنه إذا كانت قد قامت بعد وفاة النبي ﷺ حكومات الخلفاء الراشدين فليس ذلك من جوهر الإسلام وحقيقته، وإنما هو أمر واقع أعطي هذه الصيغة الدينية، دون أن تقتضيه في الواقع ضرورة دينية.

وحَمْلُ الحكام المسلمين - بعد النبي ﷺ - لقب (خليفة النبي)، أو لقب (أمير المؤمنين)، لا يدل على ضرورة دينية إسلامية تقضي بإقامة حكم ديني

إسلامي، فإن هذين اللقبين مبتدعان لا أساس لهما في التشريع، وإذا كان لهما أساس فهو لا يدل على منصب الحكم السياسي الإسلامي[(١)].

إلى غير ذلك من الأقوال والأفكار.

ولكن هذا الوهم الذي عبر عنه البعض نتيجة للجهل، وعبر عنه بعض آخر بسوء نية، وبروح عدائية للإسلام والمسلمين، وفي سياق الحرب التي يشنها الاستعمار الحديث وأعوانه على المسلمين للحيلولة بينهم وبين استعادة شخصيتهم، والقيام بدورهم العالمي.

إن هذا الوهم مهما كان مصدره، وأيًّا كان الذاهبون إليه، لا دليل عليه ولا شبهة دليل، بل الدليل على خلافه قائم من العقل ومن النقل - كما تضمنت البحوث السابقة - ومن الواقع الموضوعي الذي يدل قطعًا على إجمال المسلمين.

---

(١) أول من أثار الجدل والبحث في هذه القضية بين المسلمين هو الشيخ (علي عبد الرازق) في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، صدر في مصر سنة (١٩٢٥م)، وقد تزامن صدوره مع حدث كبير يتعلق بحاكمية الإسلام، وهو إلغاء الخلافة الإسلامية في (تركية) في شهر (آذار سنة ١٩٢٤م) على يد (كمال أتاتورك) ونظامه العلماني الغربي، وقد تابع خطى (علي عبد الرازق)، بعد ذلك، بزمن طويل، (خالد محمد خالد) في كتابه (من هنا نبدأ). وقد مثَّل هذان الكتابان تأثير الفكر الغربي، والسياسة الغربية، على بعض المسلمين، وبعض المراكز الإسلامية المهمة. وقد تصدى للرد على الكتابين والاتجاه الذي يمثلانه جملة من العلماء والباحثين في (مصر) وغيرها، ومن أوفى وأنفع ما كتب في الرد على محمد خالد، والاتجاه الذي يمثله كتاب (من هنا نعلم) للعلامة الجليل الشيخ (محمد الغزالي)، وهو من الكتب القيمة النافعة.

١- الدليل العقلي

يمكن الاستدلال على ضرورة استمرار الدولة الإسلامية، والحكومة الإسلامية بعد النبي ﷺ، عن طريق حكم العقل غير المستقل بوجهين:

الوجه الأول:

(أ) ما ثبت عن الإسلام بالضرورة والبداهة، وأجمع عليه المسلمون قاطبة - منذ عهد رسول الله ﷺ إلى زماننا - من أن الإسلام - عقيدة وشريعة - هو الرسالة الإلهية الخاتمة، وإن الشريعة الإسلامية هي الشريعة الخاتمة الدائمة، وإنها غير موقتة بزمان، وإنها غير منسوخة بغيرها، وإنما هي حية باقية إلى يوم القيامة، وإن الناس جميعًا مدعوون إلى اعتناقها، وعليهم جميعًا أن يؤمنوا بها، وأن يعملوا بها ما دامت الأرض، والسماوات.

ويلخص ذلك الحديث المشهور الذي ورد مضمونه متواترًا في السنة الشريفة: «حلال محمد حلال أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبدًا إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره»[١].

---

(١) الكليني، الكافي (نشر دار الكتب الإسلامية)، الأصول، ١/ ٥٨ (باب البدع والرأي والمقاييس) ح ١٩. والسند صحيح.

وبهذا المعنى ما رواه الكراجكي (ت ٤٤٩هـ) في (كنز الفوائد، ١/ ٣٥٢) بسنده إلى (سلام بن المستنير)، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «قال جدي رسول الله ﷺ: أيها الناس! حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب، وبينتهما لكم في سنتي وسيرتي...»، (الوسائل، ١٨/ ١٢٤ (صفات القاضي) الباب ١٢/ ح ٤٧).
=

(ب) وقد أثبتنا في أبحاث الفصول المتقدمة أن الشريعة الإسلامية بطبيعة تكوينها، وتشابك أحكامها ومبادئها العامة، وترابطها مع العقيدة الإسلامية، بحيث ظهر من ذلك أن الإسلام «كلٌّ واحد».

وهي من هذه الجهة تقتضي بطبعها تكوين الدولة والحكومة، بحيث لو لم يرد في الشريعة الإسلامية ما يشرّع إقامة الدولة والحكومة ويقضي بالعمل لذلك، لقضت بضرورته طبيعة التشريع القاضية بإنشاء المجتمع السياسي، بل إن المجتمع السياسي يتكون تلقائيًّا من المسلمين، ولقضى تكوين المجتمع السياسي ووجوده بضرورة إنشاء الدولة، وتأسيس الحكومة.

وقد وقع هذا الأمر، وتحقق التاريخ بالفعل، ولم يبق مجرد إمكانية نظرية، فإن النبي ﷺ حين وصل إلى المدينة تكونت السلطة السياسية والحكومة الإسلامية. ومارس النبي السلطة، باعتباره قائدًا وحاكمًا، وقبل المسلمون ذلك واستجابوا له باعتباره وضعًا سياسيًّا - تنظيميًّا تقضي به طبيعة الإسلام نفسه، ولم ينتظر النبي ﷺ أن ينزل عليه وحي خاص بهذا الشأن، ولم يسأل المسلمون النبي ﷺ عن شيء من ذلك، مع ما يترتب عليهم بسبب ذلك - أفرادًا وجماعات - من مسؤوليات وأعباء كبرى، ويقتضيهم بذل الأموال، والأنفس، والتعرض الدائم للأخطار، ومخالفة العادات والتقاليد، وقطع المودات التي قد تصل إلى مفارقة الأهل، ومعاداة العشيرة، وقتل الأرحام.

= وبهذا المعنى رواية (الحسن بن فضال)، عن الرضا عليه السلام، قال: «وشريعة محمد ﷺ لا تنسخ إلى يوم القيامة». (الوسائل، ١٨/ ٥٥٥ (حد المرتد)، الباب ٧/ ح ٤).

الوجه الثاني:

ويمكن تقرير البرهان فيه ببيانين:

البيان الأول:

بعد تسليم مقدمة الوجه الأول، وهو ثبات الشريعة الإسلامية واستمرارها إلى يوم القيامة، وعدم طروّ التعطيل والنسخ عليها، نقول:

إن أحكام الشريعة الإسلامية على قسمين:

الأول: هو الأحكام العينية التعيينية المتعلقة بأفعال كلف بها آحاد المكلفين، من قبيل العبادات المحضة كالصلاة، والصيام، والحج، وبعض التكاليف الأخرى من هذا القبيل مثل الإنفاق على الزوجة، والأولاد القاصرين الذين ليسوا لهم مال، وأمثال ذلك.

هذا بالإضافة إلى المحرمات؛ حيث إن جميع المحرمات في الشرع، هي من نوع التكليف العيني التعييني.

الثاني: الواجبات العامة الكفائية وغيرها، مما كلفت الأمة بتنفيذه وامتثاله. وهي واجبات لا يمكن أن يقوم بها آحاد المكلفين بما هم آحاد المكلفين. ولا يمكن أن يترك امتثالها لاختيارهم، بل لابد لامتثالها من إنشاء مؤسسات إدارية وأجهزة تنفيذية لها، وتعيين أشخاص يمارسون سلطات على الأنفس والأموال.

وهذه الواجبات من قبيل القضاء، والدفاع العسكري، وجباية الأموال العامة كالأخماس، والزكوات، وغيرهما وصرفها على وجهها، واستثمار الأرض المملوكة للأمة ولمنصب الإمام المعصوم عليه السلام من الأراضي الخراجية وغيرها، والمياه والمعادن.

ومن قبيل إعمار البلاد بإنشاء مرافق الخدمات العامة من طرق، وأنظمة للري، ومؤسسات صحية، وتعليمية، وما إلى ذلك.

ولا يمكن للأمة الإسلامية - وهي المكلفة - أن تمتثل هذه التكاليف إلا بإنشاء دولة، وإقامة سلطة حكومية.

ومن دون ذلك يلزم أحد أمرين:

١- إما القول بأن هذه الأحكام ملغاة، وقد انتهى أمد تشريعها بوفاة النبي ﷺ، ولم تعد الأمة مكلفة بها منذ ذلك الحين.

وهذا القول معلوم البطلان، لعلمنا من ضرورة الإسلام خلاف ذلك، ولعلمنا أن هذه الأحكام - كسائر الأحكام الشرعية الإسلامية - ثابتة ودائمة ما دامت السماوات والأرض، والأمة الإسلامية مكلفة بها.

٢- وإما القول بتعطيل هذه الأحكام، ووقف تنفيذها، مع بقائها ثابتة في الشريعة الإسلامية وعدم إلغائها.

وهذا أيضًا معلوم البطلان ولا يمكن الإلزام به لعلمنا بأن الأوامر الشرعية مطلقة من حيث الزمان، ومن حيث الأشخاص، فالتكليف الإلهي للأمة بالامتثال تكليف فعلي ومنجز، وإذا كان كذلك فلا بد من امتثاله.

وحيث إنه لا يمكن الامتثال إلا بإقامة الدولة والحكومة، لتوقفه على ذلك، وهي من باب مقدمة الواجب التي يجب على المكلف تحصيلها وإيجادها، من قبيل تحصيل الماء للوضوء الواجب، والساتر للصلاة، والنفقة للعيال، فيتعين القول بوجوب إقامة السلطة الحكومية للمجتمع الإسلامي بعد النبي ﷺ.

بل إن القسم الأول من الأحكام الوجوبية والتحريمية الموجهة إلى آحاد المكلفين لا يمكن ضمان استمرار احترامها وامتثالها من قبل الجُل فضلاً عن الكل، إذا لم تكن هناك هيئة ترعى تطبيق الأحكام وتحفظها من الانتهاك والتحريف الناشئ من الجهل، أو الناشئ من سوء القصد.

ويلزم من عدم وجود أي سلطة دروس الأحكام بالتدريج، وطمس معالم الدين وشرائعه، كما حدث لبعض الأديان قبل الإسلام التي دخل عليها التحريف والتزوير نتيجة لعدم وجود قوة ضابطة حافظة - تقف في وجه المنحرفين والمندسِّين الذين يحرفون الكلم عن مواضعه. بل كما حدث للإسلام نفسه في بعض الأصقاع[١] وعند بعض الأقوام.

---

(١) الأصقاع: النواحي. (م).

وقد بين الإمام الرضا عليه السلام في الحديث الذي رواه (الفضل بن شاذان)[١]، الذي قدمنا ذكره، هذه المسألة بأجلى بيان.

فتحصَّل مما تقدم أن العقل يحكم بوجوب استمرار الحكومة الإسلامية بعد النبي ﷺ، ولا ينقطع لزوم وجود الحكومة الإسلامية بوفاة النبي ﷺ؛ لأن ذلك مخالف لحكم العقل.

البيان الثاني:

وهو بيان آخر لعلاقة امتثال الواجبات الكفائية بوجود السلطة، ودلالة ذلك على وجوب إقامة السلطة السياسية والحكومة في المجتمع الإسلامي بعد النبي ﷺ، وفي عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، فنقول:

يمكن تقسيم الواجب الكفائي في الشريعة الإسلامية من حيث إمكان امتثاله من قبل الأمة إلى قسمين:

أحدهما: يمكن أن يتولاه الأفراد، ويمتثلوه بأنفسهم وبإمكاناتهم الذاتية، وبحوافزهم الذاتية. ويمكن أن نتصور - نظريًّا - وضعًا اجتماعيًّا خاليًا من أي سلطة، ومع ذلك ينفذ آحاد المكلفين هذه الواجبات الكفائية. وهذا من قبيل

(١) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ١/ ٨٣، ح٩. وبحار الأنوار، ٢٣/ ٣٢، ح ٥٢. وعيون أخبار الرضا عليه السلام، وتقدم نصه في الفقرة (د) من الفصل الثالث.

تجهيز الموتى ودفنهم، ومن قبيل تنظيف الطرق العامة، وأمثال ذلك مما يتصل اتصالاً مباشرًا بالسلامة من الأوبئة وتيسير الحياة اليومية الشخصية للأفراد.

وهذا القسم من الواجبات قليل جدًّا.

ثانيهما: وهو القسم الأكبر من الواجبات الكفائية، لا يمكن أن يتولاه آحاد المكلفين ولا اثنان منهم، ولا عشرة، ولا أكثر من ذلك، لأن تنفيذه لا يتوقف على وجود من يقوم بمباشرته من الأشخاص فقط، وذلك لأن القيام به على وجهه الصحيح يتوقف على مقدمات وشروط لا يمكن امتثاله إلا بوجودها. خاصة في هذه العصور الأخيرة التي تطورت فيها حياة المجتمعات نحو مزيد من التخصص والتنظيم، وتنوعت الأخطار التي يواجهها المجتمع في مجالات الأمن والسلامة من الأوبئة، وتوفير الكفاية الاقتصادية والكفاءة في المجتمع الدولي، وتعددت مصادر القدرة وكيفياتها في المجالات كافة، وازدادت الشروط التي يجب أن تتوفر في المجتمع ليتمكن من المنافسة والبقاء في العالم الحديث.

فمن ذلك الإحصاء والتخطيط لمعرفة حاجات الأمة وإمكاناتها الفعلية، والمستقبلية، وتشخيص الأولويات بين المطالب والحاجات، وما هي أشد حاجة إليه من غيره من السلع، أو الخدمات، أو الاختصاصات.

ومن ذلك المسح الجغرافي لمعرفة طبيعة الأرض وإمكاناتها الزراعية، والثروة المعدنية، ولمعرفة مصادر المياه، وكمياتها، وتوزيعها، وعلاقة ذلك كله بحجم السكان، وتوزيعهم، ومقدار استهلاكهم، وغير ذلك كثير.

وهذه الواجبات من قبيل حاجة الأمة إلى المهن والحرف المختلفة: من الطب بأقسامه وفروعه المختلفة المتنوعة، والصيدلة، والقبالة، والتمريض، وخبراء الكيمياء والفيزياء، وعلماء هذه الفنون والعلوم، و(الميكانيك)، والهندسة بأنواعها، والكيمياء بأنواعها، والفيزياء بأنواعها، وحاجة الأمة إلى المعلمين للعلوم والفنون بأنواعها ومستوياتها. وحاجة الأمة إلى السلع والتجارة بها استيرادًا، وتصديرًا، وإنتاجًا. وحاجتها إلى الحرف: من الزراعة بأنواعها، والصناعة بأنواعها، ومنها الجهاد الدفاعي، ومنها تعليم الأطفال، والتعليم بوجه عام.

وهذا أمر لا يمكن أن يترك للأفراد ورغباتهم، ولا يمكن أن يقوموا به لو أرادوا ذلك، كما لا يمكن أن يترك للمصادفة وللتنفيذ العشوائي، لأنه قد يقع أقل من مقدار الحاجة أو أكثر منه، أو يقع على غير الوجه المطلوب، فتكون حاجة الأمة إلى أطباء الصحة مثلاً أكثر من حاجتها إلى أطباء الأسنان، أو إلى المتخصصين في السرطان، ولكن ميل الأفراد يكون إلى غير ما الأمة بحاجة إليه، فلا يتحقق المطلوب، ويقع المحذور، ولا يتم امتثال التكليف.

فظهر من ذلك أن هذا النوع من الواجبات الكفائية – وهي أمور ضرورية لوجود الأمة وبقائها، فضلاً عن قوتها وتفوقها – لابد له من مرجعية عليا، وسلطة تنفيذية.

مثلاً: كل ما يتصل بقضايا الدفاع، من التدريب على السلاح، وفنون الحرب، وتكوين الجيوش، والتسلح وصناعة السلاح، وكل ما يلزم لذلك من مؤسسات وأجهزة، وتدبير أموال.

ومثلاً: كل ما يتصل بالمسألة الاقتصادية (فيما يتجاوز الحاجة الشخصية للفرد) من صناعة على أنواعها، وزراعة على أنواعها، وتجارة داخلية وخارجية، وما يتصل بذلك من تحديد حاجات الأمة إلى هذه السلعة أو تلك، والأولويات في الحاجة (الأهم والمهم)، وما يستلزم ذلك من توفير الأموال، وإقامة المؤسسات ومراكز التخطيط، وتهيئة العلماء والخبراء والفنيين المختصين.

ومثلاً: كل ما يلزم لإقامة النظام وإقراره في المجتمع، لحفظه من الفوضى والتفكك، من أجهزة أمن، أشخاصًا، ومعدات، ومؤسسات، وقضاء، وسجون، وإصلاحيات.

ومثلاً: كل ما يتصل بقضايا التعليم من مستوى روضات الأطفال، والتعليم الابتدائي، إلى أعلى المستويات الجامعية، من مدارس، وجامعات، ومراكز أبحاث، وما يلزمها من أشخاص، ومؤسسات، وأجهزة علمية، وأموال.

ومثلاً: كل المهن الحرة: (طب بأنواعه، وهندسة بأنواعها، وصيدلة، وتمريض، و(ميكانيك) بأنواعه، وحدادة، ونجارة، وبناء... إلخ).

كل هذه الأمور وغيرها واجبات كفائية على الأمة، والخطابات الشرعية بها موجهة إلى الأمة، وليس إلى شخص معين، أو أشخاص بأعيانهم، أو هيئة خاصة، في زمان محدد، أو مكان مخصوص.

والأمة كلها مطالبة بامتثال هذه التكاليف. وهي تطيع وتؤجر إذا امتثلت هذه الواجبات، والأمة كلها تعصي وتعاقب وتلغى إذا قصّرت عن امتثال واجب من هذه الواجبات، أو نفذته على غير وجهه المطلوب تقصيرًا منها وإهمالاً[١].

ونذكر فيما يلي مثالاً واحدًا محددًا من جملة أمثلة كثيرة من تاريخ الأمة الإسلامية، لا تزال تتحمل آثاره السلبية المدمرة في حياتها العامة، واستقلال شعوبها، وقوتها، وقدرتها على التصدي لما يواجهها من أخطار الصهيونية العالمية، و(الأمبريالية) الدولية.

وهذا المثال مأخوذ من فترة ما يسمى تاريخيًّا (عصر الانحطاط) حين تفككت السلطة، وانعدم الوعي في عامة المسلمين، وفي القيمين عليهم، وشلت عوامل الإبداع، وحوافز التقدم، فانتشرت الأمية، وعم الجهل، وانعدم الأطباء،

(١) العقاب هنا لا يقتصر على العقاب الأخروي، أو لا يتعين فيه؛ حيث إن العقاب الدنيوي العاجل لا شك في وقوعه؛ لأن معصية الواجبات الكفائية، أو بعضها من قبل جماعة، أو مجتمع سياسي، هو تخل عن شروط الوجود المجتمعي السليم المعافى، وشروط استمراره، فضلاً عن كونه إخلالاً بشرط التقدم والنمو، وهذا يلازم بصورة موضوعية انحلال المجتمع، وسيطرة القوى الشريرة الفاسدة فيه، والفوضى، والتخلف. وهذه هي سنة من سنن الاجتماع البشري والتاريخ، قد نص عليها الوحي القرآني، ووردت لها شواهد كثيرة في السنة الشريفة، وشرحها الإمام علي عليه السلام في بعض خطبه.

وعلماء الصحة العامة، وانعدمت سائر المهن، والحرف، أو توقفت في تطورها عند الحد البدائي الذي كان سائدًا في فترة من الفترات تجاوزها التطور في العلوم، والفنون، والمعارف، عند غير المسلمين، وانحطت الزراعة واختل نظام الري، وانتشر مرض التصحر، وانحصر الاقتصاد في اقتصاد الاكتفاء الشخصي والأسري، وانعدمت مؤسسات التعليم العام، وانحلت القوات المسلحة... إلخ... إلخ.

ففي هذه الحالة كانت ثمة جريمة جماعية شاملة ومتمادية ترتكبها الأمة في حق نفسها، في جيلها الحاضر، وفي حق أجيالها القادمة التي ستكرر ذاتها في مستنقع التخلف والعجز دون مستقبل، وهي جريمة لا حد لبشاعتها وهولها، حين تلاحظ على مساحة شعب بكامله. (مثلاً: القرية التي لم يكن فيها طبيب، أو حداد، أو من يقرأ رسالة، أو يكتبها... إلخ).

ومن المعلوم – خاصة في هذا العصر – إن هذه الواجبات مجتمعة يستحيل إنجازها بنحو يحقق الهدف من إيجابها، والتكليف بها، إلا بواسطة مرجعية عليا، وسلطة آمرة، ناهية، قادرة على التنفيذ. وهذا لا يكون إلا بتشكيل حكومة على متعارف الأمم، والشعوب، والمجتمعات، كما بين ذلك الإمام الرضا عليه السلام في خبر (الفضل بن شاذان) المتقدم.

وعلى ضوء ما تقدم فيدور الأمر بين ثلاثة احتمالات:

١- إما عدم تشكيل حكومة أصلاً. وهذا ما نعلم من الشرع عدم مشروعيته، لما يلزم من المفاسد العظيمة من انتشار الفوضى، واختلال النظام، والعجز عن تنفيذ هذه التكاليف على وجهها.

٢- وإما تشكيل حكومة كيفما اتفق - وإن لم تكن على قاعدة الإسلام ونهجه - واعتبارها حكومة شرعية، أوامرها نافذة واجبة الامتثال شرعًا. وهذا ما نعلم من الشرع عدم مشروعيته مع القدرة والاختيار، وعدم الانحصار.

٣- وإما تشكيل حكومة إسلامية - مع وجود القدرة على ذلك وإمكان إنجازه بصورة مؤكدة - تقوم الأمة عن طريقها وبواسطتها امتثال هذه التكاليف. فيتعين ذلك.

وهنا يقع الكلام في أن هذه الحكومة التي يجب تشكيلها: هل يجب على الأمة تشكيلها؟ أو يجب ذلك على الفقيه الجامع للشرائط؟

قد قيل: إن الحكومة يجب أن تشكل على أساس ولاية الفقيه العامة، فيجب على الأمة أن تمكن الفقيه الجامع للشرائط من إقامة الحكومة الإسلامية.

ويدفع هذا بأن أوامر الواجبات الكفائية موجهة إلى الأمة بما هي أمة، والفقيه داخل في التكليف، ومشمول في الخطاب بما هو من آحاد الأمة، لا إلى الفقيه بما هو فقيه.

ولتمام البحث وتفصيله موضع آخر يأتي في هذه الدراسات، وليس المقصود هنا سوى إثبات وجوب إقامة الحكومة الإسلامية بعد النبي ﷺ، وفي عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام.

٢- الدليل النقلي

الدليل النقلي على استمرار الدولة والحكومة الإسلامية بعد رسول الله ﷺ، نصوص من الكتاب والسنة، نكتفي منها هنا بذكر بعض هذه النصوص:

أحدهما: الروايات المستفيضة - وربما المتواترة - المنقولة عن النبي ﷺ ومضمونها أنه سيخلفه اثنا عشر خليفة رواها (مسلم) و(البخاري)، و(أحمد بن حنبل)[١].

ومن المعلوم إن المفهوم من هذه الأخبار كون هؤلاء الخلفاء على رأس الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية، هو استمرار الدولة والحكومة اللتين قادهما النبي ﷺ، وفي نصوص الروايات قرائن داخلية على إرادة هذا المعنى.

ولا يؤثر على دلالة هذه الروايات على مسألتنا، الخلاف بين الشيعة والسنة في المراد بالخلفاء الاثني عشر، وإنهم الأئمة المعصومون الاثنا عشر -

---

(١) البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، ٨/ ١٢٧، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، ١٢/ ٢٠٢، وأحمد بن حنبل، المسند، ١/ ٣٩٨ و٤٠٦ و٥/ ٨٩.

عليهم السلام - كما يذهب إلى ذلك الشيعة، أو اثنا عشر خليفة ممن بويعوا بالخلافة بالفعل.

ثانيهما: إن الأوامر الشرعية - في الكتاب والسنة - المتعلقة بالواجبات الكفائية موجهة إلى المسلمين عامة. فأوامر الجهاد، والدعوة، والقضاء، والحدود، والواجبات المالية، وإنفاق الأموال العامة، لم توجه إلى أشخاص بأعيانهم، أو إلى فئة خاصة من المسلمين، وإنما وجهت إلى الأمة الإسلامية بعنوان ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ وبخطاب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾.

ومن المعلوم إن هذه الخطابات لا تقتصر على الموجودين مع النبي ﷺ خاصة، ولا تقتصر على الموجودين في زمانه من المسلمين، وإنما هي مطلقة من جهات الزمان، والمكان، والأحوال، والأشخاص.

فهذه الأوامر والنواهي واجبة الامتثال والتنفيذ على جميع المسلمين مدى الزمان إلى يوم القيامة، وفي جميع الأحوال، في حدود القدرة، والاستطاعة، والأمن من الفتنة والفساد. والدلالة على وجوب امتثال هذه التكاليف ظاهرة من نفس أدلتها بالدلالة المطابقية.

هذا مضافاً إلى ما ثبت بالضرورة في قاعدة الاشتراك بين المكلفين في الأحكام في جميع الأزمان، وعدم اقتصار التكليف على من توجه إليه الخطاب.

ويؤيد ذلك رواية أبي عمرو الزهري (الزبيدي / الزبيري)، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، في حديث طويل قال فيه:

«... لأن حكم الله عز وجل في الأولين والآخرين، وفرائضه عليهم سواء إلا من علة أو حادث يكون، والأولون والآخرون أيضًا في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدة، يسأل الآخرون من أداء الفرائض عما يسأل عنه الأولون، ويحاسبون عما به يحاسبون...»[(١)].

كل ما تقدم دليل قاطع أنه على المسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كل زمان امتثال ما تضمنته هذه الأوامر. ومجموع التطبيقات هو الحكومة الإسلامية. وليست الحكومة الإسلامية شيئًا آخر غير هذه التطبيقات، ولا يمكن تطبيق كثير من هذه الأوامر والنواهي في ظل حكومة مخالفة للإسلام، فيتعين على المسلمين السعي لإقامة هذه الحكومة امتثالاً لهذه التكاليف.

ولا يخفى أن ما ذكرناه ليس استدلالاً بكون إقامة الحكومة واجبًا؛ لأنه مقدمة للواجب - كما تقدم في التدليل العقلي - وإنما هو استدلال بكون امتثال هذه التكاليف واجبًا، وامتثالها هو عبارة عن إقامة الحكومة الإسلامية، وسيأتي

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١١ (كتاب الجهاد) أبواب جهاد العدو، باب ٩، من يجوز له جمع العساكر والخروج إلى الجهاد، الفقرة المذكورة في المتن في ص ٢٧، والحديث بتمامه في الصفحات ٢٣ - ٢٨.

بحث مفصل عن هذه الأوامر العامة والمطلقة الموجهة إلى الأمة بامتثال الواجبات الكفائية في الإسلام.

ثالثها: جملة من الآيات.

ونقتصر هنا على شرح آية واحدة لها دلالة مباشرة على موضوع البحث، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[آل عمران/ ١٤٤][1].

الدلالة:

من المعلوم المتفق عليه أن الآية المباركة نزلت في عتاب وتعليم المسلمين الذين شاركوا في معركة (أحد)؛ حيث إنهم انهزموا من المشركين بعد أن نادى منادي هؤلاء «إن محمدًا قد قتل» على إثر نكسة حلت بالمسلمين في المعركة

(١) ومن الآيات التي تدل على ذلك قوله تعالى في سورة آل عمران/ مدنية: ٣/الآية: ٢٦: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾، وروى (الواحدي) وغيره أنها نزلت بعد فتح مكة، أو قبل ذلك في غزوة الأحزاب (الخندق)، ووعد رسول الله ﷺ، أصحابه بملك (فارس) و(الروم). وقوله تعالى في سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ٦٤: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ والظاهر من قوله (بإذن الله) الطاعة في الشأن السلطوي السياسي، وليس الشأن التبلغي، إذ إن من ذاتيات الرسالة بحكم العقل، هو لزوم الإيمان والطاعة، فالطاعة هنا بهذه القرينة، أمر زائد على ما تقتضيه النبوة.

بسبب مخالفة بعض الجيش الإسلامي لأوامر النبي ﷺ، وتخليه عن موقعه الذي أمره النبي ﷺ أن يبقى فيه مهما كانت تطورات ونتائج المعركة.

فقد عبر هؤلاء بانهزامهم، بعد سماعهم النداء بقتل النبي ﷺ، عن تخليهم عن مبدأ الجهاد، واستسلامهم لسلطة المشركين السياسية.

وقد عبر بعضهم بصراحة عن ذلك حيث تجمع أكثر الفارين، وقال بعضهم:

«ليت لنا رسولاً إلى (عبد الله بن أُبيّ) ليأخذ لنا أمانًا من (أبي سفيان)! يا قوم إن محمدًا قد قتل، فارجعوا إلى قومكم قبل أن يأتوكم فيقتلوكم»[١].

ولا شك في أنهم لم يتركوا الإسلام بما هو عقيدة وعبادة، وإنما تخلّوا عن فكرة المجتمع السياسي، والحكومة، والدولة، فإن هذه الفكرة هي التي فجرت النزاع، والصراع الدموي بين النبي ﷺ والمسلمين، وبين قيادات المجتمع المكي، وسائر المشركين.

فبيَّن الله تعالى لهم في الآية المباركة أن محمدًا ﷺ ليس إلا رسولاً قد سبقه رسل ماتوا أو قتلوا، واستمرت الرسالة من بعدهم، فالرسالة هي الأمر الثابت الذي لا يزول ولا يتغير بموت الرسول، أو قتله.

---

(١) تاريخ الطبري، ٣/ ٧٢٠، ولاحظ ما ورد في سبب نزول الآية: ٥١ من سورة المائدة المدنية، حيث نقل المفسرون والمؤرخون تصريح بعض الصحابة بعزمهم على موالاة اليهود.

والاستفهام الاستنكاري في الآية الكريمة يدل على لزوم الاستمرار في النهج الذي وضعه النبي ﷺ، وسار عليه في حياته، وقاتل وقوتل عليه، وهو: تكوين المجتمع السياسي الإسلامي، وإقامة الدولة والحكومة، وتنفيذ أحكام الله في ذلك. وهذا هو ما ظهر من مسلكهم وأقوال بعضهم بعد الهزيمة أنهم تخلوا عنه.

وقد سمى الله تعالى التخلي عن مبدأ الجهاد في هذه الواقعة، وما يستلزمه ذلك من تخل عن مبدأ إقامة المجتمع الإسلامي المتمايز، ذي الرسالة التي تعبر عنها الأمة من خلال دولة وحكومة تقود ذلك المجتمع، (انقلابًا على الأعقاب) أي عودة إلى ما كانوا عليه قبل الإسلام، أو قبل الهجرة وتأسيس الدولة الإسلامية، من التسليم لسلطان الجاهلية في المسألة السياسية - الاجتماعية.

فدلت الآية المباركة على حرمة ذلك، وأن قتل الرسول ﷺ، أو موته، لا ينبغي أن يغير مسلكهم والتزامهم، لأنه لا يغير في الواقع شيئًا من نهج الإسلام وأحكامه، لذا فلا يجوز للمسلمين التخلي عما هم عليه من التزامات ونهج.

ولا شك في أن الآية لا تعني وجوب البقاء على الإسلام من حيث إنه عقيدة وعبادة فقط - كما أشرنا إلى ذلك آنفًا - فهذا أمر لم يظهر من الفارين في (أحد) أنهم تخلوا عنه، وإنما تعني البقاء على الإسلام كما أعلنه وطبقه رسول الله ﷺ، من حيث إنه عقيدة، وشريعة، ونظام حياة، يجسده مجتمع سياسي،

ونظام، ودولة، وحكومة، إلى جانب التزامات المسلمين العبادية وغيرها على مستوى التكليف الشخصي (العيني التعييني).

٣- إجماع المسلمين

بعد وفاة النبي ﷺ، اتجه كثير من أعيان المسلمين، من المهاجرين والأنصار إلى (سقيفة بني ساعدة) ليبحثوا فيمن يخلف النبي ﷺ على الدولة والحكم في المجتمع الإسلامي. وتخلف عن الحضور الإمام علي بن أبي طالب، وبنو هاشم، وبعض كبار الصحابة الآخرين. وعقد هذا الاجتماع قبل تجهيز النبي ﷺ ودفنه، وهو ما كان الإمام علي يقوم به في ذلك الحين.

وقد وقع خلاف شديد بين أعيان المسلمين المجتمعين في (سقيفة بني ساعدة) حول من يتولى الحكم بعد رسول الله ﷺ. وكان الخلاف من الشدة، والحدة، والعمق، بحيث أدى إلى تبادل التهديد والوعيد بين الفريقين.

وانتهى اجتماع (السقيفة) ببيعة أبي بكر بالخلافة. وعارض الإمام علي بن أبي طالب، وبنو هاشم، وغيرهم من قريش وغيرها، هذه النتيجة، ولم يعترفوا بشرعية خلافة أبي بكر، وجادلوا فيها جدالاً شديدًا وصل إلى حد القطيعة بين الفريقين إلى أن تغلبت عوامل الوحدة نتيجة لتضحية الإمام علي عليه السلام، وتنازله، وتجميده لموقفه، حفظًا للإسلام، وصونًا لوحدة المسلمين.

ولم يحدث في جميع مراحل هذه الأزمة السياسية الكبرى أن اعترض أحد من المسلمين المتنازعين في (السقيفة)، أو من علي بن أبي طالب ومن معه على أصل فكرة الخلافة، وضرورة نصب خليفة للنبي ﷺ يقوم بمهمات الولاية على الأمة وحكمها باسم الإسلام، وعلى أساس الإسلام بعد رسول الله ﷺ، وإنما أقروا فكرة الدولة والحكومة، وضرورة نصب الحاكم - الخليفة والإقرار المسلَّم بها، المعترف بأنها من الإسلام، وليست خروجًا عليه، أو ابتداعًا فيه.

وكان الاعتراض والجدل المتداول بين جماعة (السقيفة) أنفسهم، وبين تيار علي بن أبي طالب والتيار الآخر، منصبًّا على مسألة من هو الأحق بتولي السلطة.

فكان الجدل في (السقيفة) حول أن الأولى والأحق بتولي السلطة هو المهاجرون أو الأنصار. وكان الجدل بين تيار الإمام علي عليه السلام والتيار الآخر حول أن الأولى والأحق بذلك هو الإمام علي بالخصوص، أو إن الأمر مشاع بين قريش كلها. وبعد ذلك، في عهود متأخرة، دار الجدل حول الأسلوب الذي تقره الشريعة لتعيين الحاكم - الخليفة، وإنه النص، أو الشورى من قبل الأمة، أو أكثريتها، أو أهل الحل والعقد فيها، أو القوة والغلبة، فكل من استطاع أن يفرض نفسه حاكمًا كان حكمه شرعيًّا. إلى غير ذلك من الآراء، على الخلاف المعروف في هذه المسألة في الفقه وعلم الكلام.

وفي جميع ذلك لم يصدر من أحد من المسلمين، شخصًا كان أو تيارًا سياسيًّا، اعتراض على أصل مبدأ استمرار الدولة والحكومة بعد رسول الله ﷺ، وضرورة نصب الحاكم الإسلامي، وهذا أمر يكشف بصورة قاطعة عن تسليم الجميع بشرعية ذلك، وإنه من الإسلام، وجزء من الشريعة الإسلامية.

وبعد وفاة الخليفة الأول أبي بكر رضي الله عنه، وتولي الخليفة الثاني عمر رضي الله عنه، اعترض الإمام علي عليه السلام وتياره على تولي الخليفة عمر رضي الله عنه، ولم يعترض أحد على أصل مبدأ استمرار الدولة والحكومة وضرورة نصب الحاكم.

وبعد تشكيل هيئة الشورى عند اغتيال الخليفة عمر رضي الله عنه، اعترض علي بن أبي طالب عليه السلام، وتياره، وغيرهم من المسلمين، على طريقة تشكيل الشورى، وعلى بعض أعضاء هيئة الشورى.

ولم يعلن أحد أي اعتراض على مبدأ الحكومة الإسلامية، وتعيين خليفة لرسول الله ﷺ في تولي حكومة المسلمين.

وبعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه وبيعة المسلمين لعلي عليه السلام خالف عليه بعض المسلمين، فنكث ببيعته (طلحة) و(الزبير)، وخرج عليه (معاوية بن أبي سفيان). فخاض أمير المؤمنين علي عليه السلام حروف (الجمل) و(صفين) و(النهروان)، لتثبيت سلطته، وخاض معه هذه الحروب أعيان الصحابة، وسائر المسلمين.

ولم ينكر أحد منهم - أعيان الصحابة وسائر المسلمين - ذلك، ولم يخالف فيه بدعوى عدم مشروعية إقامة الدولة واستمرار الحكومة على خلافة النبي ﷺ على حكم الأمة الإسلامية باسم الإسلام وعلى أساس الإسلام.

بل لقد تلقى المسلمون بالقبول - في جميع هذه المراحل - الحقيقة الإسلامية الشرعية المبدئية وهي إن إقامة الدولة الإسلامية، والحكومة الإسلامية، ونصب الحاكم المسلم، أمر واجب في شرع الله.

وعلى هذا النهج جرت سيرة المسلمين في جميع العهود التالية.

فدل هذا على إجماع المسلمين القطعي على أن إقامة الدولة ونصب الحكومة بعد النبي ﷺ هو من الأحكام الشرعية الإسلامية الثابتة التي لا ريب فيها، ويجب الاعتقاد بها في الجملة على كل مسلم، ويعد إنكاره إنكارًا لحكم شرعي ثابت[١].

(١) بعد الاتفاق على وجوب تشكيل الحكومة الإسلامية ذكر الباحثون المسلمون - فقهاء ومتكلمين - خلافًا آخر في هذه المسألة عبر عنه أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ) في كتابه (الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط٣، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، مصر، ص ٦) بقوله:
الإمامة: «... عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع... واختلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل... وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل..».
وهذا الاختلاف لا وجه له؛ إذ إن الدليل على وجوب الإمامة إن كان هو الإجماع فيتعين كونها واجبة بالشرع، كما لوكان وجوبها مستفادًا من دليل لفظي من الكتاب أو السنة، ولا معنى للقول بكونها واجبة بالعقل مع الاستدلال على وجوبها بالإجماع؛ إذ إن الإجماع ينعقد في المسائل الشرعية التي لا مجال للعقل فيها، وإنما يتوقف ثبوتها على النقل، ولا معنى للإجماع في العقليات؛ إذ إن الدليل العقلي إذا قام على شيء فقد ثبت، ولا مجال لإثباته بالدليل الشرعي، نعم يكون الدليل الشرعي مرشدًا إلى حكم العقل، وعلى هذا فإذا كان وجوب الإمامة عقليًا فلا وجه للاستدلال بالإجماع.
والحق هو أن أصل تكون السلطة في المجتمع واجب عقلي لمنع الفساد، والفوضى، والتظالم، بين الناس، ولكن هذا لا يقتضي كون هذه السلطة إسلامية، أو غير ذلك. وأما كون السلطة ذات مضمون إسلامي، وتقوم لأجل تطبيق الشريعة الإسلامية والأهداف الإسلامية، فهو أمر شرعي ولا يمكن إثباته إلا من الشرع، ولا مجال للعقل فيه إلا بنحو غير مستقل، كما سبق وذكرنا في أول هذا الفصل. ولعل القائلين بوجوبها بالعقل يريدون هذا، ولكن دليلهم الذي ذكروه كما ورد لا يساعد على هذا التوجيه.

ولم يخالف أحد من علماء المسلمين في هذه المسألة، إلا ما حكي عن (أبي بكر الأصم) من قدماء المعتزلة؛ حيث حكي عنه قوله: «إن الإمامة غير واجبة إذا تناصفت الأمة ولم تتظالم».

ولكن المتأخرين من المعتزلة قالوا: إن هذا القول من الأصم غير مخالف لما عليه الأمة؛ لأنه إذا كان لا يجوز في العادة أن تستقيم أمور الناس من دون رئيس يحكم بينهم، فقد قال بوجوب الرئاسة على كل حال. اللهم أن يقول: «إنه يجوز أن تستقيم أمور الناس من دون رئيس». وهذا بعيد أن يقوله.

ويبدو أن (الأصم) لم يلحظ في وظيفة الحكومة إلا الجانب البوليسي والردعي القضائي، أما الجانب الرسالي والحضاري، فمقتضى تعليله بأن الحاجة إلى الإمامة هي لمنع التظالم، إنه لم يلحظه، وإلا فحتى لو فرضنا إمكان «أن تستقيم أمور الناس من دون رئيس يحكم بينهم» تبقى الحاجة إلى الإمامة - من وجهة النظر الإسلامية إلى وظيفة الإمامة - قائمة وموجودة لأداء الوظيفة الرسالية والحضارية للإسلام.

وعلى أي حال، فإن خلاف (الأصم) لا قيمة له، ولا يؤثر على إجماع المسلمين.

وهذا الإجماع ليس مقصورًا على فريق من المسلمين دون فريق.

فإن جمهور المسلمين القائلين بأن الخلافة تكون ببيعة أهل الحل والعقد، أو بالشورى، أو بالنص من الخليفة السابق. والذين يصححون خلافة أبي بكر،

وعمر، وعثمان، وعلي، وكثير ممن تولى الخلافة بعدهم، على أحد هذه الأسس. والشيعة القائلون بأن الخلافة بعد النبي ﷺ منصب ديني لم يتركه الله تعالى لاختيار الأمة، وإنما يكون بالنص عن النبي ﷺ على شخص يعينه بتولي الخلافة بعده، وهذا الشخص ينص على من يخلفه، وهكذا. وإن ما وقع هو أن النبي ﷺ قد نص على (علي بن أبي طالب عليه السلام ليتولى الخلافة وحكم المسلمين من بعده ﷺ، وإن المسلمين قد أخطأوا بتركهم العمل بالنص على علي عليه السلام، وعدم إسناد مهمة الخلافة إليه بعد وفاة النبي ﷺ.

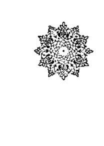
أقول: إن كلا الفريقين على اختلاف ما بينهما - في طريقة الاستخلاف، وفي أساس شرعية السلطة - يجمعان على أصل المسألة، وأنه لابد من استمرار الدولة والحكومة بعد النبي ﷺ على أساس الشريعة الإسلامية.

خلاصة

والخلاصة: إن أدلة العقل، والنقل، والإجماع، متطابقة على أن إقامة الحكومة الإسلامية بعد النبي ﷺ، حكم إسلامي شرعي لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه[١]، بل إن التشكيك فيه فضلاً عن رده، مخالف لحكم الله تعالى، وينطبق على المخالف قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ﴾ [آل عمران/ ١٤٤].

---

(١) تعتريه: تصيبه. (م).



الفصل الثالث: الخصوصية الشيعية في الإطار الإسلامي

تمهيد

إن مسألة إقامة الحكم الإسلامي بعد النبي ﷺ عند غير المسلمين الشيعة من سائر المسلمين -على اختلاف مذاهبهم- أمر ينبغي أن يكون مسلَّمًا به على أساس ما قدمناه من أدلة العقل، والنقل، والإجماع. وهو غير مقيد عندهم بزمان ولا بحال من الأحوال.

وما في المسألة من خلاف بين المذاهب والفقهاء والفرق الكلامية فإنما هو من جهة التفاصيل في الكيفية والأسلوب، من قبيل أن تعيين الحاكم هل يتعين أن يكون عن طريق بيعة أهل الحل والعقد (الشورى الخاصة)، أو عن طريق (الشورى العامة)[1] بحيث تشترك في الاختيار الأمة كلها. وهذا يحصل في زماننا عن طريق الاستفتاء العام.

---

(١) اصطلاح وضعناه للتمييز بين مستويين للشورى ذكرهما المتكلمون والفقهاء من الناحية النظرية. وذهبوا إلى عدم إمكان ما سميناه (الشورى العامة) وهو اشتراك الأمة كلها في الشورى، فعدلوا عنه إلى صيغ متنوعة لما سميناه (الشورى الخاصة) وهو شورى (أهل الحل والعقد). ولكن الشورى العامة ممكنة في زماننا بإجراء الاستفتاء العام، كما هو معتمد الآن في كثير من البلدان. =

وفي الشروط التي يجب توفرها في المرشح لتولي منصب الحاكم للمسلمين.

وفي مشروعية تعدد الدول الإسلامية والحكام المسلمين بحسب انتشار الأمة في أوطانها، وعدم مشروعية ذلك، ولزوم كون الدولة الإسلامية واحدة تضم الأمة كلها، والحكومة الإسلامية واحدة تحكم الأمة كلها.

= ولعل من نماذج الشورى الخاصة ما أشار إليه علي عليه السلام في كتاب منه إلى معاوية قال فيه:
«وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل، وسموه إمامًا، كان ذلك لله رضى، فإن خرج من أمرهم خارج بطعن أو بدعة، ردوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين».
ويمكن أن يكون ما أشار إليه هو الشورى العامة إذا لاحظنا المسألة على ضوء ما قدمناه من أن (المواطنة) التي تثبت للمسلم حق الولاية في نطاق ولاية الأمة على نفسها، إنما تثبت للمهاجر، أي للمنتمي سياسيًّا إلى المجتمع السياسي الإسلامي، وعلى هذا فغير المهاجرين والأنصار من عصر صدور النص هم (الأعراب)، وهؤلاء مسلمون، ولكنهم ليسوا منتمين إلى المجتمع السياسي الإسلامي الذي يتمتع أعضاؤه بحق الولاية السياسية، ومن ثم يكون لهم حق الشورى، فغير المهاجرين والأنصار لا يتمتعون بحق الشورى من هذه الجهة، لا من جهة كونهم من (أهل الحل والعقد) إلا إذا فهمنا هذا المصطلح على أنه يعني (مواطني المجتمع السياسي الإسلامي) الذين هم جزء من المجتمع السياسي، وداخلون في ولاية الأمة على نفسها.
ولعل من نماذج الشورى العامة ما أشار إليه الإمام عليه السلام في الكتاب المذكور بقوله:
«ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار».
وهذا يدل على أن للشورى «أهل»، وليسوا جميع المسلمين، ولابد من معيار لكون الإنسان من (أهلها) والمعيار ما ذكرناه.
وحينئذ فيقال: إن المدار في شرعية السلطة - في عصر الغيبة عند الشيعة، ومطلقًا عند السنة — هو على الشورى العامة في المسلمين الذين يتمتعون (بحق المواطنة) على ما قدمنا شرحه - بقدر الإمكان - وقد بينا أن شورى المهاجرين والأنصار هي شورى عامة على ما بيناه آنفًا، بحسب إمكانات وأوضاع المسلمين في عصر خلافة الإمام عليه السلام، فإذا حصلت كانت ملزمة للجميع. وإنما لا يلزم استشارة جميع الأمة، لا لعدم وجوب إجراء الشورى العامة، وإنما لعدم إمكان ذلك، بدليل قوله عليه السلام: (.. فما إلى ذلك سبيل) فإذا كان إليه سبيل، وأمكن ذلك، لزم. وسيأتي بحث مفصل عن موقع الشورى في نظام الحكم في الإسلام في عصر الغيبة.

وما إلى ذلك من اختلافات تتعلق بالتفاصيل.

وأما عند الشيعة الإمامية فإن خلافة رسول الله ﷺ قد تسلسلت في الأئمة المعصومين الاثني عشر – عليهم السلام:

١- علي بن أبي طالب - الخليفة الأول بعد رسول الله ﷺ بلا فصل، المنصوص عليه من قبل النبي ﷺ وتشهد لذلك آيات في الكتاب الكريم. (ولد سنة ٢٣ قبل الهجرة، واستشهد سنة ٤٠هـ).

٢- الإمام الحسن بن علي عليه السلام (٢هـ - ٥٠هـ).

٣- الإمام الحسين بن علي عليه السلام (٣هـ - ٦١هـ).

٤- الإمام علي بن الحسين عليه السلام (٣٨هـ - ٩٥هـ).

٥- الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام (٥٧هـ - ١١٤هـ).

٦- الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام (٨٣هـ - ١٤٨هـ).

٧- الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام (١٢٨هـ - ١٨٣هـ).

٨- الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام (١٤٨هـ - ٢٠٣هـ).

٩- الإمام محمد بن علي الجواد عليه السلام (١٩٥هـ - ٢٢٠هـ).

١٠- الإمام علي بن محمد الهادي (عليه السلام) (٢١٢هـ - ٢٥٠هـ).

١١- الإمام الحسن بن علي العسكري (عليه السلام) (٢٣٢هـ - ٢٦٠هـ).

١٢- الإمام محمد بن الحسن المهدي المنتظر (عج) (٢٥٦هـ - ...).

وهؤلاء الأئمة - كل واحد منهم في حال حياته - هم خلفاء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الذين يمثلون استمرار السلطة الإسلامية الشرعية، وإن كانوا - باستثناء أمير المؤمنين (عليه السلام) - لم يتمكنوا من تسلم السلطة الفعلية العامة التي كان يتولاها الخلفاء المتسلطون من الأمويين والعباسيين وغيرهم من الحكام المسلمين على مدى التاريخ.

وإن كانوا منذ تخلي الإمام الحسن بن علي (عليه السلام) عن السلطة الفعلية الرسمية المعلنة في سنة (٤٠هـ) قد مارسوا سلطة فعلية سرية غير معلنة رسميًّا، على كل المسلمين الملتزمين بخط التشيع، بحيث إن حياة المسلمين الشيعة الدينية - السياسية، وحياتهم العامة المدنية، كانت تقوم على أساس فقه أئمة أهل البيت – عليهم السلام.

وأما الخلفاء والحكام الفعليون من أمراء، وملوك، وسلاطين الدول السلطانية، فقد نظر إليهم الشيعة من منطلق أن سلطتهم لم تقم على أساس شرعي، وهو النص من قبل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو من الإمام المعصوم بعده، ولم يأذن

لهم في تولي الحكم وممارسته، ولم ينصبهم له أي إمام معصوم من الأئمة الاثني عشر، ولذا فإنهم يتولون منصبًا ليس لهم، ويمارسون صلاحيات لا يتمتعون بها، فلم يفوضها أحد إليهم، ولذا فهم «الظالمون» وهم «ولاة الجور».

الموقف الشرعي من «حكام الجور»

تمهيد

الروايات الواردة في المسألة طائفتان:

إحداهما: دلت على المنع والردع عن العمل مع (ولاة الجور).

وثانيتهما: دلت على جواز ذلك، وإباحته.

وكل واحدة من الطائفتين تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: مورده الدخول في بنية السلطة بتولي وظائف إدارية، أو قضائية، أو عسكرية.

وثانيهما: مورده التعامل مع أجهزة السلطة بالبيع، والشراء، والإجارة، والكراء، وما إليها (الأعمال الحرة).

(أ) حرمة إعانة «الظالمين: حكام الجور»:

لما كانت سلطة هؤلاء الحكام غير شرعية فقد حرم الأئمة – عليهم السلام – معاونتهم في ظلمهم والعمل معهم، ودعم سلطانهم، فضلاً عن

الاعتراف بشرعية سلطتهم. وقد ردعوا المسلمين عامة، وشيعتهم خاصة، عن التعاون مع «ولاة الجور» ومعاونتهم، والعمل في سلطانهم.

وقد وردت في هذا الباب روايات كثيرة عن أئمة أهل البيت – عليهم السلام، وهي كما ذكرنا تنقسم إلى طائفتين:

الأولى: ما دلت على تحريم الدخول في بنية السلطة، وتولي الولايات من قبل هؤلاء الحكام، نذكر منها:

١- رواية (أبي بصير)، عن الإمام الباقر عليه السلام، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم فقال لي: يا أبا محمد لا ولا مِدة قلم. إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئًا إلا أصابوا من دينه مثله...»[١].

٢- رواية (الحسن بن علي بن شعبة الحراني)، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«... وأما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر، وولاية ولاته... العمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية لهم، حرام محرم، معذَّب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شيء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر،

---

(١) الوسائل، ١٢/ ١٢٩، ما يكتسب به، الباب ٤٢، ح ٥، والنص عن (التهذيب). وفي الوسائل (أحدهم) بدل (أحدكم) والرواية من حيث السند حسنة (لإبراهيم بن هاشم). وقد جعلها السيد (الخوئي) من أدلة حرمة معاونة الظالمين في ظلمهم، وليس فيها دلالة على حرمة مطلق العمل معهم، ولهم. (مصباح الفقاهة، ١/ ٤٢٧).

وذلك إن في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله، فلذلك حرم العمل معهم، ومعونتهم، والكسب معهم، إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة»[١].

٣- رواية (علي بن حمزة)، قال:

«وكان لي صديق من كُتَّاب بني أمية، فقال لي: استأذن لي على أبي عبد الله عليه السلام، فاستأذنت له عليه، فأذن له، فلما أن دخل سلم وجلس، ثم قال: جعلت فداك، إني كنت في ديوان هؤلاء القوم، فأصبت من دنياهم مالاً كثيرًا، وأغمضت في مطالبه. فقال أبو عبد الله عليه السلام: لولا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب، ويجبي لهم الفيء، ويقاتل عنهم، ويشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا، ولو تركهم الناس وما في أيديهم، ما وجدوا شيئًا إلا ما وقع في أيديهم»[٢].

والرواية واردة فيمن ظلم في عمله بقرينة قول السائل «أغمضت في مطالبه» وقول الإمام عليه السلام: «ويقاتل عنهم» الظاهر منه كون القتال في مقابلة المعارضة المحقة، كما سيأتي الشاهد عليه.

---

(١) وسائل الشيعة، ١٢/ ٥٥ (أبواب ما يكتسب به) الباب ٢، ح ١، و(تحف العقول، ص ٢٤٥). ورواية (تحف العقول) ضعيفة السند. والفقرة هنا ظاهرة في حرمة معاونتهم في ظلمهم والتعليل يقتضي هذا أيضًا وهو قوله: «دروس الحق كله».

(٢) الوسائل، ١٢/ ١٤٤ - ١٤٥ (ما يكتسب به) باب ٤٧، ح١.

٤- رواية (سليمان الجعفري)، عن الإمام الرضا عليه السلام، قال:

«قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان، الدخول في أعمالهم، والعون لهم، والسعي في حوائجهم، عديل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار»[1].

والروايات في هذه المسألة مستفيضة.

الثانية: ما دلت على تحريم العمل التجاري والمهني مع الحكام غير الشرعيين، وإن لم يكن العامل جزءًا من الجهاز الإداري، أو العسكري، أو السياسي، بل دل بعضها على كراهة المصاحبة والمعاشرة. نذكر منها:

١- رواية (ابن أبي يعفور)، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا، فقال له: إنه ربما أصاب الرجل منا الضيق أو الشدة، فيدعى إلى البناء يبنيه، أو النهر يكريه[2]، أو المسناة يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أحب أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء[3]، وإن لي ما بين لابتيها، لا،

(١) الوسائل، ١٢/ ١٣٨ (وما يكتسب به) باب ٤٥، ح ١٢.
(٢) يكريه: يحفره. (م).
(٣) وِكاء: الخيط الذي تُشَدّ به الصرة والكيس وغيرهما. (م).

ولا مدة قلم. إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد»[١].

٢- رواية (صفوان بن مهران الجمال)، عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«دخلت على أبي الحسن الأول عليه السلام، فقال لي: يا صفوان كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئًا واحدًا. قلت: جعلت فداك، أي شيء؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل - يعني هارون - (الرشيد). قال: والله ما أكريته أشرًا، ولا بطرًا، ولا لصيد، ولا للهو، ولكني أكريته لهذا الطريق - يعني طريق مكة - ولا أتولاه بنفسي، ولكن أبعث معه غلماني. فقال لي: يا صفوان، أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم جعلت فداك، قال: فقال لي: أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحب بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم فهو وارد النار»[٢].

٣- رواية (الحسن بن شعبة الحراني)، ما كتبه الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام إلى (محمد بن مسلم الزهري)، في شأن اتصاله بالأمويين، قال:

---

(١) الوسائل، ١٢/ ١٢٩ (ما يكتسب به) باب ٤٢، ح ٦. الرواية مجهولة بـ (بشير) وحملها السيد (الخوئي) على أن المراد منها حرمة كون العامل من أعوان الظلمة في ظلمهم، بقرينة قوله: (إن أعوان الظلمة يوم القيامة..).

(٢) الوسائل، ١٢/ ١٣١ - ١٣٢ (ما يكتسب به) باب ٤٢، ح ١٧. الرواية مجهولة بـ (محمد بن إسماعيل الرازي). وقد حملها السيد (الخوئي) على جواز العمل، بقرينة أن الردع فيها ليس عن العمل، وإنما عن محبة بقاء الظلمة. (مصباح، ١/ ٤٢٩).

«... أوليس بدعائهم إياك حين دعوك جعلوك قطبًا أداروا بك رحى مظالمهم، وجسرًا يعبرون عليك إلى بلاياهم، وسلمًا إلى ضلالتهم، داعيًا إلى غيّهم، سالكًا سبيلهم، يدخلون بك الشك على العلماء، ويقتادون بك قلوب الجهال إليهم. فلن يبلغ أخص وزرائهم، ولا أقوى أعوانهم، إلا دون ما بلغت من إصلاح فسادهم، واختلاف الخاصة والعامة إليهم. فما أقل ما أعطوك في قدر ما أخذوا منك، وما أيسر ما عمروا لك في جنب ما خربوا عليك. فانظر لنفسك فإنه لا ينظر لها غيرك، وحاسبها حساب رجل مسؤول»[١].

والروايات في المسألة مستفيضة.

والظاهر من هذه الروايات حرمة التعامل مع النظام الجائر وإن كان بنحو الاتجار والاستئجار، دون الدخول في بنيته التنظيمية، وتولي الوظائف السلطوية، والإدارية، من قبله.

(ب) مشروعية العمل والتعامل مع «حكام الجور» لحفظ النظام العام، ووحدة الأمة، ودفع الضرر عن المؤمنين، وإقامة العدل في الرعية:

أجاز الأئمة المعصومون - عليهم السلام - تعامل المسلمين الشيعة مع هؤلاء الحكام والخلفاء من «حكام الجور». وقد دلت على ذلك روايات كثيرة،

(١) تحف العقول، ص ١٩٨ - الحسن بن شعبة الحراني (من أعلام القرن الرابع)، ط ٥، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٦٩م.

منها ما ورد في شأن الولاية والدخول في بنية السلطة، ومنها ما ورد في شأن الأعمال الحرة. وقد أفتى على طبق هذه الأدلة قدماء فقهاء الإمامية الذين اتصل عصرهم بعصر الأئمة، وسنشير إلى فتاواهم في موضعها من هذا البحث نثبت النصوص كاملة في ملحق بهذا الكتاب.

وهذه الروايات - كما أشرنا - تنقسم إلى قسمين:

الأول: ورد في شأن العمل مع السلطان الجائر بنحو الدخول في البنية التنظيمية للسلطة.

والثاني: ورد في الأعمال الحرة.

القسم الأول: جملة من الروايات، نذكر منها:

١- رواية (عبد الله بن سليمان النوفلي)، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«كنت عند جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فإذا بمولى لعبد الله النجاشي قد ورد عليه، فسلم وأوصل إليه كتابه ففضه وقرأه... إلى أن قال: إني بليت بولاية (الأهواز). فإن رأى سيدي ومولاي أن يحد حدًّا، ويمثل لي مثالاً، لأستدل به على ما يقربني إلى الله عز وجل، وإلى رسوله، ويلخص لي في كتابه ما يرى لي العمل به، وفيما أبتذله، وأين أضع زكاتي، وفيمن أصرفها، وبمن آنس، وإلى من أستريح، وبمن أثق وآمن وألجأ إليه في سري؟

فأجابه الإمام عليه السلام بجواب طويل بيَّن فيه أن المعيار في مشروعية عمله وولايته هو: إقامة العدل الإسلامي، والكف عن الظلم، والإحسان إلى الناس، وكف الأذى عن المعارضة، (الشيعة)... «حقن الدماء، وكف الأذى عن أولياء الله، والرفق بالرعية، والتأني وحسن المعاشرة .. وارتق فتق رعيتك بأن توقفهم على ما وافق الحق والعدل، وإياك والسعاة وأهل النمائم... فأما من تأنس به، وتستريح إليه، وتلجئ أمورك إليه، فذاك الرجل الممتحن، المستبصر، الأمين، الموافق لك على دينك. وميز عوامك وجرب الفريقين، فإن رأيت هناك رشدًا فشأنك وإياه. اجهد أن لا تكنز ذهبًا ولا فضة.. إياك أن تخيف مؤمنًا.. ومن أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر، أعانه الله على إجازة الصراط عند زلة الأقدام.. واعلم أن الخلائق لم يوكلوا بشيء أعظم من التقوى، فإنه وصيتنا أهل البيت، فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئًا تسأل عنه غدًا فافعل...»[(١)].

٢- رواية (أبي بكر الحضرمي)، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده إسماعيل ابنه، فقال: ما يمنع ابن أبي السمال (السمال / الشمال) أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس، ويعطيهم ما يعطي الناس؟ ثم قال: لم تركت عطاءك؟ قال: مخافة على ديني. قال: ما منع ابن أبي السمال (السماك / الشمال) أن يبعث إليك بعطائك؟ أما علم أن لك في بيت المال نصيبًا؟»[(٢)].

---

(١) الوسائل، ١٢/ ١٥٠ – ١٥٥ (ما يكتسب به)، باب ٤٩، ح ١.

(٢) الوسائل، ١٢/ ١٥٧ (ما يكتسب به)، باب ٥١، ح ٦. والرواية مجهولة لعبد الله بن الحضرمي.

والرواية ظاهرة في الحث على الدخول في أعمال الحكومة الجائرة والأخذ منها، وهي مطلقة لم يرد فيها قيد على نوع العمل وحال العامل. ولعل الغاية من ذلك هي دمج الشيعة بالمجتمع الإسلامي لئلا تؤدي عزلتهم عن الأعمال الحكومية إلى إظهارهم بمظهر الجماعة المنفصلة عن المجتمع. ويحتمل أن تكون الغاية تطعيم الجهاز الحكومي الإداري الفاسد بالعناصر البشرية الكفوءة والمخلصة الصالحة لأجل خدمة الناس وتخفيف الظلامات عنهم. ولا محذور في أن تكون الغاية تحقيق كلا الأمرين.

٣- رواية (زيد الشحام)، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«سمعت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: من تولى أمرًا من أمور الناس فعدل، وفتح بابه، ورفع ستره، ونظر في أمور الناس، كان حقًّا على الله عز وجل أن يؤمن روعته يوم القيامة، ويدخله الجنة»[١].

والرواية مطلقة الدلالة على مشروعية العمل في الحكومات غير الشرعية بهذه الشروط.

٤- ومنها الروايات الواردة في الانخراط في الجهاز العسكري لهذه الحكومة؛ حيث دلت على المشروعية. وهؤلاء الجنود، أو الضباط، أو القادة، يعملون في جهاز حساس وأساسي في بنية النظام الحاكم.

(١) الوسائل، ١٢/ ١٤٠ (ما يكتسب به) باب ٤٦، ح ٧.

من هذه الروايات رواية أبي عمرو الشامي (السلمي)، عن الصادق عليه السلام، عن الغزو من غير الإمام العادل، قال: «إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة»[١].

ومنها مرسلة الصدوق في (المقنع)، عن الصادق عليه السلام قال:

«سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل يحب آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهو في ديوان هؤلاء، فيقتل تحت رايتهم فقال: يحشره الله على نيته»[٢].

- ومنها صحيحة (الحلبي)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء، وهو يحب آل محمد عليه السلام، ويخرج مع هؤلاء فيقتل تحت رايتهم؟ قال يبعثه الله على نيته»[٣].

ومما يتصل بهذا أن الإمام زين العابدين عليه السلام كان يدعو لهؤلاء وقد وصل إلينا هذا الدعاء لأهل الثغور وهو الدعاء (السابع والعشرون) من أدعية الصحيفة السجادية.

---

(١) الوسائل، ١/ ٣٥ (مقدمة العبادات)، باب ٥، ح ٥، وج ١١/ ٣٠ - ٣١، (جهاد العدو)، باب ١٠، ح ٢، ومسند أحمد، ١/ ٣٩٢.

(٢) الوسائل، ١٢/ ١٣٩ - ١٤٠ (ما يكتسب به)، باب ٤٧، ح ٦.

(٣) الوسائل، ١٢/ ١٤٦ (ما يكتسب به)، باب ٤٨، ح ٢.

ومن المعلوم أن الغزاة والمرابطين في الثغور كانوا يتولون حماية المجتمع الإسلامي من الغزو، ولكن عملهم في الوقت نفسه كان يساهم في حفظ النظام القائم من السقوط.

٥- رواية (الحسين بن زيد)، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه – عليهم السلام – في حديث المناهي، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من تولى عرافة قوم، أُتي به يوم القيامة ويداه مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله عز وجل أطلقه الله، وإن كان ظالمًا هوى به في نار جهنم وبئس المصير».

ومثله رواية (ابن بابويه) في (عقاب الأعمال)[1]. والروايتان ظاهرتان في أن المعيار في المشروعية وعدمها هو كون الوالي عادلاً أو ظالمًا.

وغير ذلك من الروايات ذكر الحر العاملي في (الوسائل) جملة منها في ج (١٢) (أبواب ما يكتسب به)، الأحاديث (١، و٢، و٣، و٤، و٥، و٦، و٩، و١١، و١٢، و١٣، و١٤، و١٦، و١٧)[2].

(١) الوسائل، ١٢/ ١٣٦ – ١٣٧ (ما يكتسب به)، باب ٤٥/، ح ٦ و٧.

(٢) ولاحظ: الوافي، ١٠/ ٢٨ (المعيشة)، باب ٢٧، والتهذيب، ٢/ ١٠٠ – ١٠١، والكافي، ومستدرك الوسائل، ٢/ ٤٣٨. فقد وردت هذه الروايات التي أشرنا إليها وغيرها في هذه المصادر.

القسم الثاني: جملة من الروايات نذكر منها:

١- رواية (أبي بكر الحضرمي)، قال:

«دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السروج وأداتها؟ فقال: لا بأس، أنتم اليوم بمنزلة أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، إنكم في هدنة، فإذا كانت المباينة حَرُمَ عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح»[١].

والظاهر أن زمان صدور الرواية هو آخر العهد الأموي، والسؤال عن التعامل بتجارة السلاح مع النظام الأموي.

٢- رواية (هند السراج)، عن الإمام الباقر عليه السلام، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله. إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرَّفني الله هذا الأمر (يعني التشيع واتباع خط أئمة أهل البيت – عليهم السلام) ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله! فقال لي: احمل إليهم وبعهم، فإن الله يدفع بهم عدونا وعدوكم – يعني الروم – وبعه، فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا، فمن حمل إلى عدونا سلاحًا يستعينون به علينا فهو مشرك»[٢].

(١) الوسائل، ١٢/ ٦٩ (ما يكتسب به)، باب ٨، ح ١.

(٢) الوسائل، ١٢/ ٦٠ – ٧٠ (ما يكتسب به)، باب ٨، ح ٢.

والظاهر أن زمان صدور الرواية هو العهد الأموي في ذروة قوته، الإمام الباقر عليه السلام عاش في هذه الفترة (٥٧هـ - ١١٤هـ)، والسؤال عن التعامل بتجارة السلاح مع هذا النظام، وهي سلعة استراتيجية سياسية.

والرواية صريحة في أن العمل مع هذا النظام بهذه السلعة، جائز ومشروع في الحدود التي تخدم سلامة الأمة الإسلامية، والمجتمع السياسي الإسلامي، في مقابل العدوان الخارجي على المسلمين. وأما حين تشن الحكومة حملة عسكرية لقمع المعارضة - وهي هنا أتباع أئمة أهل البيت - فإن معاونتهم تكون محرمة لأن عملهم ظلم وعدوان. وهو مورد ما دلت عليه الأخبار المانعة من العمل مع الحكومات الظالمة.

٣- رواية (أبي القاسم الصيقل)، قال:

«إني رجل صيقل، أشتري السيوف، وأبيعها من السلطان، أجائز لي بيعها؟ فكتب: لا بأس به»[١].

والرواية مطلقة لجميع الحالات. ولابد من تقييد عدم البأس بما إذا لم يلزم من ذلك ظلم، وتقوية للظالمين في ظلمهم.

(١) الوسائل، ١٢/ ٧٠ (ما يكتسب به)، باب ٨، ح ٥.

٤- رواية (أبي عبد الله البرقي)، (عن السراج)، عن الصادق عليه السلام، قال:

«قلت له: إني أبيع السلاح. قال فقال: لا تبعه في فتنة»[١].

والرواية مطلقة لكل حالات عدم الفتنة، وتفسر المراد الجدي من رواية (الصيقل).

٥- ومنها الروايات وفيها الصحاح والموثّقة الواردة في جواز شراء الغلات، والأنعام، وسائر الأموال الحكومية التي تجبيها الحكومة من الناس بعناوين الزكاة، والخراج، والمقاسمة، مع العلم إجمالاً بوقوع الظلم على الناس من قبل الولاة والجباة. فقد دلت جملة من الروايات على الإذن للشيعة بالشراء من الولاة والعمال الحكوميين في «حكومات الجور».

منها: صحيحة (الحذّاء) الواردة في جواز شراء ما يأخذه الظالم من أبواب ما يكتسب به.

ومنها: موثقة (إسحاق بن عمار) التي تقدم ذكرها، وغيرهما.

وهي تتضمن الدلالة على صحة هذه المعاملات[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ح ٤.

(٢) المصدر نفسه، ١٢/ ١٦١ - ١٦٣ (ما يكتسب به)، باب ٥٢ و٥٣.

وهذا هو القول المشهور، بل ادعى عليه الإجماع، صريحًا وظاهرًا، غير واحد من الأعاظم، فعن (المسالك)، أنه «أطبق عليه علماؤنا، لا نعلم فيه مخالفًا». وعن (المفاتيح) «أنه لا خلاف فيه». وعن (الرياض) «أنه استفاض نقل الإجماع عليه».

فإن هذا دليل على أن الأئمة - عليهم السلام - قد لاحظوا مصلحة المجتمع الإسلامي، والأمة الإسلامية، من حيث الوحدة، وانتظام المصالح العامة للمجتمع، ولم يقتصروا في صياغة مواقفهم من الحكم القائم، على مراعاة مصلحة خصوص الشيعة، بصرف النظر عما يحل بجميع المسلمين، كأمة ودولة، فإنهم لم يكونوا رؤساء للشيعة فقط، وإنما كانوا يمثلون الشرعية الحقيقية لقيادة الأمة الإسلامية.

كما أن مما لا يجوز أن يغفل عنه الفقيه في هذا المقام وأمثاله، أنه لا وجه للنظر إلى هذه الروايات على أنها تعبُّد محض، فإن التعبُّد في مقامنا ونظائره، بعيد جدًّا، بل نطمئن لعدم كون هذه المسائل من موارد التعبّد.

٦- ومنها الروايات الواردة في مشروعية دفع حصة السلطان «الجائر» من الأرض التي يتقبلها (يضمنها) المزارع المسلم من هذه الحكومات. (ومورد الروايات هو الشيعة)، وقد أوردها (الحر العاملي) في الوسائل[(١)].

(١) المصدر نفسه، المجلد السادس (أبواب زكاة الغلات)، الباب ٧ح، ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

وهي إن كانت متعارضة من حيث دلالتها على وجوب الزكاة على المتقبل، إلا أنها متفقة في الدلالة على محل البحث وهو مشروعية التعامل مع السلطة القائمة «ولاة الجور».

قال المحقق الهمداني في التعليق على هذه الروايات:

ثم لا يخفى عليك أنه ليس المراد بالسلطان خصوص السلطان العادل، بل أعم منه ومن المخالفين الذين كانوا يدعون الخلافة كما هو الشأن بالنسبة إلى الموجودين حال صدور الأخبار. وهل يعم سلاطين الشيعة؟

الظاهر ذلك، إذ النساق منه كل متغلب مستولٍ على جباية الخراج والصدقات.

«وهل يلحق بحصة السلطان ما يأخذه الجائر من الأراضي الغير خراجية، كالموات، وأرض الصلح، والأنفال؟».

«الظاهر ذلك، لجريان السيرة من صدر الإسلام على المعاملة مع الجائر، معاملة السلطان العادل في ترتيب أثر الخراج على ما يأخذه بهذا العنوان، ولو من غير الأرض الخراجية»[1].

---

(١) مصباح الفقيه، ٦٤.

وقد خالف أستاذنا (الخوئي) في المسألتين، فذهب إلى عدم شمول الأخبار لسلاطين الشيعة، بدعوى أنها واردة على نحو القضية الخارجية، فتختص بمن كان من السلاطين في عصر صدورها «ولا يجوز التعدي عنها إلا إلى لما شاكلها في الخصوصيات».

وهذا يقتضي قصر الحكم على خصوص حكام الدولة الإسلامية الجامعة للأمة الإسلامية، وهو ما كان عليه الحال، إلى حين قيام الدولة العباسية، وأما بعد ذلك، فإن من المعلوم أن الأمة لم تتوحد في دولة واحدة، بل إن تعدد الدول بدأ أيام الأمويين (المختار/ ابن الزبير/ وغيرهما)، وقسم كبير من الروايات ورد في العهد العباسي.

اللهم إلا أن يقال إن الأمر كذلك، ولكن الخلفاء كانوا (يدعون) الرئاسة العامة، ويعتبرون الآخرين خوارج، منشقين، وغير شرعيين.

كما ذهب إلى اختصاص الحكم بالأراضي الخراجية، دون غيرها من الموات، وأرض الصلح، والأنفال.

ويرد عليه بالنسبة إلى المسألة الأولى: إن مبنى الأخبار ليس على ملاحظة حال الشيعة فقط، بالنسبة إلى «حكام الجور»، وإنما مبناها على ملاحظة حال الأمة الإسلامية، المجتمع الإسلامي، وما يحفظه من التفتت، والضعف، ويحفظ وحدة الأمة، وقوّتها، في مقابل أعدائها من الكفار، وهذا يقتضي شمول الحكم لكل

متغلب بهذا الاعتبار بلا خصوصية لكونه من المخالفين، إذا كان قائمًا على حكم مجتمع إسلامي منفصل عن الحكم المركزي، كما هو الشأن في (الفاطميين)، و(الأمويين) في الأندلس، و(الحفصيين) في (إفريقية الشمالية)، وكما هو الشأن في الدول الإسلامية التي نشأت بعد انحلال الخلافة العباسية، وكما هو الشأن في الدولة الإسلامية القائمة فعلاً من جهة حفظ وحدة الأمة، وتماسكها، وعدم إضعافها، بما يؤدي إلى سيطرة الأجانب عليها، أو على بعض أقاليمها (فتأمل) لا من حيث كون الحكام شرعيين، والحكومات شرعية، فإن من المعلوم عدم الشرعية في الحالين.

نعم، لا شك في أنه لا يشمل المتغلبين على بعض القرى في الأطراف، وإن ادعوا الخلافة، أو السلطنة، إذا كانوا خارجين على الحكم المركزي بنحو يهدد وحدة البلاد، ووحدة الأمة.

وأما بالنسبة إلى المسألة الثانية: فالظاهر أنه باسم الشرع، ولا أساس له في الشرع، لا يمكن تصحيحه، ولا تشمله أخبار الإمضاء، إلا إذا تَعَنْوَن بعنوان مصحح، ذلك من قبيل حاجة الدفاع، أو الإعمار، أو غير ذلك مما يكون عنوانًا مصححًا.

وأما غير الأراضي الخراجية، فلا بد من ملاحظة مقدار دلالة الأخبار، فإن دلت على عدم الاختصاص، صح ترتيب الأثر على أخذه، وإلا فلا بد من

ملاحظة ما ذكرنا، من تعنون المأخوذ بعنوان مصحح، وإلا فهو غصب محرَّم، وعدوان من قبل السلطان على الرعية[١].

ولا شك في وجود السيرة، وصحتها، بمعنى كشفها عن رضى الأئمة – عليهم السلام – بهذا السلوك، وذلك لحفظ نظام المجتمع الإسلامي، وتماسكه، ووحدة الأمة الإسلامية، بدمج جميع فئات الأمة، واتجاهاتها، في سياق واحد، فيما يتعلق بالأمور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام العام لحياة المجتمع.

مسألة مشروعية جباية «الحاكم الجائر» وبراءة ذمة الدافع:

الظاهر من الروايات (المشار إليها)، هو جواز أخذ الصدقات، والمقاسمات، من «الجائر»، بل الظاهر من السؤال في رواية الحذَّاء، أن ذلك من المسلَّمات، فتدل تلك الروايات بالملازمة، على أن الأموال التي يأخذها «الجائر»، يجوز احتسابها من الصدقات، والمقاسمات .. فيدل ذلك على تنزيل «الجائر» في زمان الغيبة، منزلة السلطان العادل.

ويضاف إلى ما ذكرناه ما في جملة من الروايات، من أن العشور التي تؤخذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاة، إلا إذا استطاع الرجل دفع الظالم، كما أشار إليه الإمام عليه السلام، في رواية (عيص) بقوله: «لا تعطوهم شيئًا ما استطعتم».

(١) مصباح الفقاهة، ١/ ٥٤٢ – ٥٤٣.

وأما ما حُدّد في صحيحة (أبي أسامة، زيد الشحام) من منع الاحتساب، لأنهم قوم غصبوا ذلك، فيمكن حمله على استحباب الإعادة، كما منعه الشيخ في (التهذيب)(١).

براءة ذمة الجائر:

وذهب السيد (اليزدي) في حاشية (المكاسب) إلى براءة ذمة الجائر، من الصدقة، والخراج، والمقاسمة، التي يأخذها من الناس، حتى إذا أعطاها لغير أهلها (غير الشيعة الفقراء المستحقين).

واستدل على ذلك، بأن الأئمة - عليهم السلام، وهم الولاة الشرعيون، قد أذنوا لشيعتهم في شراء الصدقة، والخراج، والمقاسمة من الجائر. فيكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثة، كتصرف الفضولي في مال الغير، إذا انضم إليه إذن المالك، وحينئذ فيترتب عليه أمران:

أحدهما: براءة ذمة الزارع، بما دفع إلى الجائر من الحقوق المذكورة.

وثانيهما: براءة ذمة الجائر من الضمان، وإن ترتب عليه الإثم من جهة العصيان والعدوان. ونظير ذلك ما إذا غصب الغاصب مال غيره، فوهبه لآخر، وأجازه المالك.

---

(١) راجع مصباح الفقاهة، ١/ ٥٣٣.

ووجه آخر للجواز والبراءة، ذكره شيخنا السيد الأستاذ، وهو:

إن الولاية في زمان الغيبة، وإن كانت راجعة إلى السلطان العادل، الذي وجبت على الناس طاعته، وحرمت عليهم معصيته، فإذا غصبها غاصب، وتقمَّصها متقمص، كان عاصيًا وآثمًا، إلا أن هذه الولاية الجائرة تترتب عليها الأحكام الشرعية المترتبة على الولاية الحقة من حفظ حوزة الإسلام، وجمع الحقوق الثابتة في أموال الناس، وصرفها في محلها، وغير ذلك. لأن موضوع تلك الأحكام هو مطلق السلطنة، سواء أكانت حقة أم باطلة، كما إذا وقف أحد أرضًا، وجعل توليتها لسلطان الوقت.

وعلى الجملة: المحرم إنما هو تصدي الجائر لمنصب السلطنة، لا الأحكام المترتبة عليها، فإنها لا تحرم عليه بعد غصبه الخلافة وتقمصها.

وقد رد سيدنا الأستاذ على هذا بقوله: «إن هذا الاحتمال، وإن كان ممكنًا في مقام الثبوت، إلا أنه لا دليل عليه، وعلى هذا فالجائر مشغول الذمة بما يأخذه من حقوق المسلمين، ما لم يخرج من عهدتها».

أقول: يدفع هذا الرد الروايات الكثيرة الآمِرة، أو المجيزة بالدفع إليه، والأخذ منه، والمصرحة ببراءة ذمة الدافع والقابض، فإن مقتضاها صحة تصرفه، وقوله عليه السلام: «لك الهنا، وعليه الوزر» لا يدل على عدم صحة تصرفه؛ لأن الوزر عليه من جهة تسلطه، لا من جهة أخذه ودفعه، وإلا فإذا فرضنا عدم براءة ذمته،

لزم منه عدم صحة القبض منه، وعدم براءة ذمة الدافع إليه والقابض منه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن الأئمة - عليهم السلام - كانوا يلاحظون المصلحة العامة للأمة الإسلامية، ولا يلاحظون حقهم الشخصي في المنصب.

والقول بلزوم القيام بالمصالح العامة للأمة، وعدم مشروعية التصرف بالأموال، خلاف ما يقتضيه حكم العقل بمقدمية أخذ الأموال، وصرفها، لحفظ مصالح الأمة.

والأئمة ليسوا رؤساء الشيعة فقط بحسب الفرض، بل هم رؤساء الأمة كلها، ويلحظون مصلحة الأمة، لا خصوص الشيعة.

ورد على السيد (اليزدي) بقوله:

«إن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر، إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا في المضيقة والشدة، فإنهم يأخذون الأموال المذكورة من الجائر، وإن إذنه هذا، وإن كان يدل بالالتزام على براءة ذمة الزارع، وإلا لزم منه العسر والحرج المرفوعين في الشريعة، إلا أنه لا إشعار فيه ببراءة ذمة الجائر، فضلاً عن الدلالة عليها، وعلى هذا فتصدّيه لأخذ تلك الحقوق، ظلم، وعدوان، تشمله قاعدة خان اليد، وتلحقه تبعات الغصب، وضعًا وتكليفًا.

«وأما نظير المقام بهبة الغاصب المال المغصوب، مع لحوق إجازة المالك، فهو قياس مع الفارق، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكورة لأهلها حتى تبرأ ذمته، بل أعطاها لغيرهم، إما مجانًا، أو مع العوض.

فعلى الأول: فقد أتلف المال فيكون هنا مثاله، وإن جاز للآخذ التصرف فيه. وعليه فالعوض يكون للآخذ، وينتقل المال إلى ذمة الجائر.

وعلى الثاني: فالمعاملة، وإن صحَّت على الفرض، إلا أن ما يأخذه الجائر بدلاً عن الصدقة، يكون صدقة، ويضمنه الجائر لا محالة.

«ونظير ذلك أن الأئمة قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما تعلق به الخمس والزكاة، فمن لا يعطيها، أو لا يعتقد بهما، مع أن ذلك يحرم على المعطي وضعًا وتكليفًا»[١].

أقول: يدفع هذا الرد بعد الفراغ، عن أن موضوع الكلام هو ما أخذه الجائر، ويصرفه في مصالح الدولة والأمة الإسلامية، وليس ما يصرفه على الوجوه الباطلة، أو ما يأخذه لنفسه، وأعوانه الظلمة، وبالجملة ما يصرف على المسلمين، وإلا فإنهم إذا صرفوا الأموال العامة في غير وجهها يكونون مسؤولين آثمين ولا تبرأ ذممهم (الإمام علي والعمال/ سائر الأئمة والولاة/ الواقفية) - بعد الفراغ من هذا يرد عليه ما ذكرناه في الرد السابق.

(١) راجع مصباح الفقاهة، ١/ ٥٣٤ - ٥٣٥.

والأخبار دالة بالالتزام على ما قلناه - لأن الأئمة رؤساء الأمة كلها وليسوا رؤساء الشيعة فقط.

ولابد من التوسع والتعمق في بحث المسألة.

٧- ومنها الأخبار الواردة في شأن العلاقة مع السلطان بوجه عام، وقد صنَّفها (الحر العاملي) في (الوسائل)، بأنها تدل على مشروعية الطاعة للتقية، فذكرها في جملة روايات التقية.

ونحن نخالف (الحر العاملي) في ذلك، ونرى أنها واردة في بيان مشروعية علاقة المسلم الشيعي بالسلطان الجائر بالعنوان الأولي، فيما يتصل بحفظ النظام العام لحياة المجتمع، وتجنب ما من شأنه الإخلال بالنظام العام، أو وحدة الأمة الإسلامية، وحفظ تماسك المجتمع الذي يعيش فيه المسلمون الشيعة مع غيرهم من المسلمين، من عوامل التفكك، والانقسام، والفوضى.

فكل علاقة فيها تعاون على ذلك، وليس فيها تقوية للظالم على ظلمه، وليس فيها مخالفة تؤدي إلى الفساد في الدين، فهي علاقة طبيعية مشروعة بالعنوان الأولي لا على قاعدة التقية، ولا تشرع المخالفة لمجرد المخالفة.

وما ورد في هذا الشأن جملة من الروايات:

(أ) رواية (موسى بن إسماعيل)، عن أبيه (الصادق عليه السلام)، عن جده موسى بن جعفر عليه السلام، أنه قال لشيعته:

«لا تذلّوا رقابكم بترك طاعة سلطانكم، فإن كان عادلاً فاسألوا الله بقاه، وإن كان جائرًا فاسألوا الله إصلاحه، فإن صلاحكم في صلاح سلطانكم، وإن السلطان العادل بمنزلة الوالد الرحيم، فأحبوا له ما تحبون لأنفسكم، واكرهوا له ما تكرهون لأنفسكم»[١].

ولسان الرواية يأبى الحمل على التقية، فإن طاعة السلطان العادل لا تكون للتقية، وقد ذكر السلطان الجائر في السياق نفسه، ولا يجوز التفكيك بين الفقرات في الدلالة في مقامنا.

(ب) ما ورد في (رسالة الحقوق) للإمام زين العابدين، علي بن الحسين عليه السلام، برواية (ثابت بن دينار)، قال:

«.. وحق السلطان: أن تعلم أنك جعلت له فتنة، وأنه مبتلى فيك بما جعل الله له عليك من السلطان، وإن عليك ألا تتعرض لسخطه، فتلقي بيدك إلى التهلكة، وتكون شريكًا له فيما يأتي إليك من سوء»[٢].

(١) الوسائل، ١١/ ٤٧٢ (أبواب الأمر والنهي)، باب ٢٧، ح ١.
(٢) الوسائل، ١١/ ١٣٣ – ١٣٤ (أبواب جهاد النفس)، باب ٣، ح ١.

(ج) ومنها رواية (مسعدة بن زياد)، عن جعفر الصادق ، عن أبيه - الباقر - عن أمير المؤمنين ، أنه قال:

«رحم الله رجلاً أعان سلطانه على بره»(١).

٨ - ومنها أخبار التقية، فإن المستفاد من ملاحظة روايات التقية، بالإضافة إلى ما دل عليها من الكتاب الكريم - ومن روايات أخرى في موارد تتصل بالتقية، ومن القواعد العامة في الشريعة، من روح الشريعة العامة - أن تشريع التقية يهدف إلى تحقيق أمرين:

الأول: حفظ المعارضة - وهي هنا الشيعة - من فتك السلطات الحاكمة الظالمة واضطهادها.

وروايات التقية في بيان هذا الأمر كثيرة، تناولت الشؤون الحياتية العامة كافة، في العلاقات الاجتماعية والعملية، وفي العلاقة مع السلطات الحاكمة، كلما كان هناك تعارض مذهبي في حكم من الأحكام الشرعية.

فما دل على ذلك خصوصًا رواية (عطاء السائب)، عن علي بن الحسين ، قال:

(١) الوسائل، ١١/ ٥٩٢ (أبواب فضل المعروف)، باب ٣٢، ح ٣.

«إذا كنتم في أئمة جور، فاقضوا في أحكامهم، ولا تشهروا أنفسكم فتقتلوا، وإن تعاملتم بأحكامنا كان خيرًا لكم»[١].

ومما دل عليه عمومًا رواية (مسعدة بن صدقة)، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«... فكل شيء يعمل المؤمن بينهم، لمكان التقية، مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين، فإنه جائز»[٢].

الثاني: حفظ حالة التجانس والتلاحم في المجتمع الإسلامي بين جميع الفئات المذهبية وغيرها، وعدم التسبب - نتيجة للموقف المذهبي - في حدوث نزاعات وتوترات مذهبية - طائفية، وسياسية، واجتماعية.

وفي كثير من روايات التقية شواهد على ملاحظة هذا الأمر من قبل أئمة أهل البيت — عليهم السلام، من قبيل الاستشهاد في بعض روايات التقية بقوله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾[فصلت/ ٣٤]، وقول الإمام الصادق عليه السلام في بعض هذه الروايات: «... إن الناس إنما هم في هدنة...»[٣]. ورواية (معمر بن خلاد)، قال:

---

(١) الوسائل، ١٨/ ٥ (صفات القاضي) ح ٢، وص ١٦٥ (آداب القاضي)، الباب ١١، ح ١.

(٢) الوسائل، ٤٦٩ (أبواب الأمر والنهي)، باب ٢٥، ح ٦.

(٣) الوسائل، ١١/ ٤٥٩ - ٤٦٠ و٤٦١ و٤٦٣ (أبواب الأمر والنهي)، باب ٢٤، ح ١ و١٦٩.

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن القيام للولاة، فقال: قال أبو جعفر الباقر عليه السلام: التقية من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له»[١].

ورواية (هشام الكندي)، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال:

«إياكم أن تعملوا عملاً نعيَّر به! فإن ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زينًا، ولا تكونوا عليه شينًا. صلوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم. والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخباء. قلت: وما الخباء؟ قال: التقية»[٢].

ورواية التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، عن الإمام الحسن بن علي عليه السلام، قال:

«إن التقية يصلح الله بها أمة، ولصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمة، تاركها شريك من أهلكهم»[٣].

ومنها ما ورد في خصوص طاعة السلطان، وهو:

---

(١) الوسائل، ١١/ ظ، ذ (أبواب الأمر والنهي)، باب ٢٤، ح ٨.
(٢) الوسائل، ١١/ ٤٦٠ (أبواب الأمر والنهي)، باب ٢٤، ح ٣ و١١/ ٤٧١.
(٣) الوسائل، ١١/ ٤٧٣ (أبواب الأمر والنهي)، باب ٢٨، ح ٤.

١- رواية (عبد الله بن الفضل)، عن أبيه، عن موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، قال:

«لولا أني سمعت في خبر عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن طاعة السلطان للتقية واجبة، إذًا ما أجبت»[١].

٢- ومنها رواية (أنس)، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: طاعة السلطان واجبة، ومن ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله عز وجل ودخل في نهيه، إن الله عز وجل يقول: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»[٢].

ومن روايات التقية ما ورد في شأن شخص بعينه، فلا يستفاد منه بخصوص حكم عام كرواية (الحسن بن الحسين الأنباري)، عن الإمام الرضا عليه السلام، قال:

«كتبت إليه أربع عشرة سنة، أستأذنه في عمل السلطان، فلما كان في آخر كتاب كتبته إليه أذكر أني أخاف على خيط عنقي، وأن السلطان يقول لي: إنك رافضي، ولسنا نشك في أنك تركت العمل للسلطان للرفض! فكتب أبو الحسن عليه السلام: فهمت كتابك، وما ذكرت من الخوف على نفسك، فإن كنت تعلم أنك إذا وليت عملت في عملك بما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم تصير أعوانك

---

(١) الوسائل، ١١/ ٤٧٣ (أبواب الأمر والنهي)، باب ٢٧، ح٣.

(٢) الوسائل، ١١/ ٤٧٢ (أبواب الأمر والنهي)، باب ٢٧، ح ٢.

وكتّابك أهل ملّتك، وإذا صار إليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين، حتى يكون ذا بذا، وإلا فلا»[(١)].

والرواية واردة في بيان مشروعية العمل للتقية. ولعل في السائل خصوصية كانت تقتضي شرعًا منعه من العمل، من الخصوصيات المانعة التي سيأتي ذكرها، ولكن دفع القتل عنه بتهمة التشيع كانت أهم من مراعاة الخصوصية المانعة.

وربما تكون هذه الخصوصية عدم الوثوق بامتناعه عن الظلم إذا تولى سلطة على الناس، ومن هنا تشديد الإمام عليه في شرط مراعاة أوامر الشرع ونواهيه، وشرط عليه العلم بذلك من نفسه، وشرط عليه اتخاذ معاونيه من الشيعة لتفادي الاستعانة بالجهاز الفاسد الذي اعتاد ظلم الناس.

التحقيق والرأي المختار

إن الروايات المانعة من العمل والتعامل مع «ولاة الجور» منها ما هو مطلق لجميع الحالات والأشخاص. ومنها ما هو مقيد، أو ظاهره التقييد بحالة، أو خصوصية عامة، أو شخصية، تتعلق بالمتعرض للولاية والعمل مع هؤلاء الحكام.

ومقتضى القاعدة هي: حمل المطلق على المقيد، فيكون المنع مختصًّا بالمقيد، ويبقى ما عداه على أصل الإباحة.

---

(١) الوسائل، ١٢/ ١٤٥ (ما يكتسب به)، باب ٤٨، ح ١.

والروايات المجوِّزة للعمل والتعامل معهم: منها ما هو مطلق لجميع الحالات، ومنها ما هو مقيد بحالة، أو خصوصية عامة، أو شخصية، تتعلق بالمتعرض للولاية والعمل.

ومقتضى القاعدة هنا أيضًا حمل المطلق على المقيِّد. فيكون الجواز مختصًّا بالمقيد، ويكون فاقد القيد منهيًّا عنه، بمقتضى مطلقات المنع.

والمتحصل من ذلك هو: إنه لا شك في جواز ومشروعية العمل والتعامل، تكليفًا ووضعًا، مع الحكومات الجائرة (غير الشرعية) في الجملة، في حدود القيود التي وضعها الشارع في هذا الشأن بالخصوص، أو علم من الشارع - بأدلة أخرى - وجوب اعتبارها ورعايتها..

كما لا شك في حرمة العمل والتعامل معها في حدود القيود المقتضية للحرمة، التي وردت في هذا الشأن بالخصوص، أو علم من الشارع - بأدلة أخرى - وجوب اعتبارها، ورعايتها.

وهنا يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في طبيعة الجواز والحرمة، وإن الحكم الأصلي الأولي للعمل والتعامل هو الجواز والإباحة هنا، والحرمة طارئة بسبب بعض العناوين الثانوية، أو إن الحكم الأصلي الأولي، للعمل والتعامل هو الحرمة، والإباحة طارئة بسبب

بعض العناوين الثانوية، أو لا هذا ولا ذاك، وإنما هناك موضوعان محكومان بحكمين أحدهما حكمه الجواز، والآخر حكمه الحرمة.

وعلى تقدير القول بأصالة الحرمة وأوليتها، فهل هي ذاتية أو نفسية؟

فنقول: إن العمل مع «ولاة الجور» (ولاية وتعاملاً) تارة يلحظ باعتبار ماهيته المطلقة (اللا بشرط القسمي) وأخرى يلحظ باعتبار ماهيته المتحققة في الخارج في تشخصاتها الثلاث (اللا بشرط القسمي، والبشرط لا، والبشرط شيء).

أما العمل بالاعتبار الأول: فلا ينبغي أن يكون موردًا لبحث الفقيه؛ لأن الماهية بهذا الاعتبار ليست موردًا للأحكام الشرعية؛ لأنها ليست فعلاً بشريًّا - جارحيًّا أو جانحيًّا - لتكون موردًا للتكليف، وإنما هي تجريد ذهني لا يتصف بحكم؛ لأن مورد عمل الفقيه هو الأحكام الشرعية والموجودات من أفعال البشر، وأشياء الطبيعة، بما هي موضوعات ومتعلقات للأحكام الشرعية.

وأما الاعتبار الثاني: ففي المسألة احتمالات

الأول: أن يكون الشارع قد لاحظ العمل على نحو (اللا بشرط) وحكم عليه بالجواز أصلاً، وتكون الحرمة ثابتة بسبب عروض وطروّ بعض العناوين والملازمات بالعنوان الثانوي، وفي هذه الحالة يكون مقتضى الأصل عند الشك في طروّ عنوان محرَّم هو الإباحة.

الثاني: عكس الأول بأن يكون الشارع قد حكم عليه أصلاً بالحرمة، وتكون الإباحة طارئة بالعنوان الثانوي بسبب عروض لبعض العناوين والملازمات، وفي هذه الحالة يكون مقتضى الأصل، عند الشك في تحقق العنوان المحلل هو الحرمة.

الثالث: إن الشارع لم يلاحظ العمل ويحكم عليه بنحو (اللا بشرط)، وإنما لاحظ العمل مع «ولاة الجور» بما هو مكتنف بالعناوين والملازمات، لموضوعين، أو سنخين(١) من العمل مع «ولاة الجور» حكم على أحدهما بالإباحة حكمًا أصليًّا أوليًّا، وحكم على الآخر بالتحريم حكمًا أصليًّا أوليًّا. وفي هذه الحالة يكون مقتضى الأصل العملي عند الشك في حلّية العمل أو حرمته، للشك في قيد من القيود، هو الحلّية من جهة البراءة، ويكون المرجع هو الأدلة العامة الدالة على الإباحة والحل.

وعند مراجعة روايات المسألة، يتضح لنا بعد الاحتمال الثالث، فلا يظهر منها وجود موضوعين متمايزين ذاتًا وعنوانًا محكومين بحكمين مختلفين، بل يظهر أن ثمة موضوعًا واحدًا هو العمل مع «ولاة الجور» متشخصًا تارة بالولاية على (الأهواز) مثلاً، ويحكم في بعض الروايات بالحرمة، وأخرى بالحل، وثالثة بالوجوب، أو الاستحباب، ومتشخصًا تارة أخرى بتأجير الجمال، أو بالبناء، مثلاً، ويحكم في بعض الروايات بالحل، وفي بعضها الآخر بالحرمة، ويكشف هذا من

(١) سنخين: أصلين. (م).

أن الشارع لم يلاحظ موضوعين ويحكمهما بحكمين بل الملاحظ في جميع الحالات موضوع واحد، هو العمل مع «ولاة الجور».

ويبقى الاحتمالان الآخران.

والظاهر من ملاحظة مجموع الروايات ونسبة بعضها إلى بعض هو كما سيتضح من الكلام في المقام الثاني: رجحان الاحتمال الأول، وأن الحكم الأصلي الأولي للعمل مع «ولاة الجور» - ولاية وتعاملاً - هو الإباحة، وقد يستحب، وقد يجب، وإنما يحكم بالحرمة بسبب عروض بعض العناوين والملازمات عليه، أو بسبب خصوصيته في الشخص المتعرض للولاية والعمل.

ولو ذهبنا إلى ترجيح الاحتمال الثاني - وهو كون الحكم الأصلي الأولي هو الحرمة - فهل هي حرمة ذاتية أو نفسية؟

ذهب العلامة (الطباطبائي) - على ما حكي عنه في (الجواهر) - إلى أن الولاية من قبل الجائر محرمة ذاتًا فهي من المحرمات العقلية من قبيل حرمة الظلم، فلا تقبل التخصيص بوجه من الوجوه، ولا تجوز إلا في موارد الضرورة والاضطرار.

والظاهر أن المشهور هو أنها ليست محرمة ذاتًا، بل حرمتها نفسية كسائر المحرمات السمعية التي جعل الشارع عليها الحرمة من الأفعال، والأشياء، والنوايا.

والحق كما عرفته وتعرف أن العمل مع «ولاة الجور» ليس محرمًا ذاتًا ولا نفسًا، وإنما هو مباح ذاتًا، وإذا كان ثمة من حرمة فهي حرمة ناشئة من الجعل الشرعي، وليس من حكم العقل، فإن غاية ما يستقل العقل، بقبحه الذاتي ويلازم ذلك حرمته الذاتية عند الشارع، هو الظلم، ومن الواضح أنه لا توجد ملازمة ذاتية بين العمل مع «ولاة الجور» وبين مفهوم الظلم، ليكون هذا العمل تجسيدًا دائمًا لهذا المفهوم ويكون من مصاديقه التي يشملها حكم العقل بالقبح الذاتي وحكم الشرع، المستفاد منه، المنكشف به، بالحرمة الذاتية.

وقد تبين لك أنه لا محل لهذا النزاع إذ إن الحكم الأصلي الأولي للعمل مع «ولاة الجور»، هو الحل والإباحة.

ولا يستقيم بناء على ما ذكرنا، ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الإمام (الخوئي) في مجلس الدرس، وحرره المقررون لأبحاثه[1]، مبنيًا على القول بالحرمة النفسية من أن النسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر، وبين تحقق هذه الأعمال المحرمة، هي العموم من وجه، فقد يكون أحد واليًا من قبل الجائر، ولكنه لا يعمل شيئًا من الأعمال المحرمة - وإن كانت الولاية من قبل الجائر لا تنفك عن المعصية غالبًا - وقد يرتكب غير الوالي شيئًا من هذه المظالم الراجعة إلى شؤون الولاة تزلفًا إليهم، وطلبًا للمنزلة عندهم، وقد يجتمعان، بأن يتصدى الوالي نفسه لأخذ الأموال وقتل النفوس وارتكاب المظالم. ورتب على ذلك استحقاق المتولي من

---

(١) مصباح الفقاهة، ١/ ٤٣٦ و٤٣٧ و٤٣٨، تقرير الميرزا محمد علي التوحيدي، المطبعة الحيدرية، النجف ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م.

قبل الجائر - إذا ارتكب معصية من جهة كونه متوليًا - لعقابين؛ أحدهما: على الولاية باعتبارها محرمًا نفسيًّا، والآخر: على المعصية المرتكبة.

المقام الثاني: في تفصيل المستفاد من مجموع الروايات في المسألة على ضوء القواعد العامة في الشريعة. ونقدم لذلك بذكر أمور:

الأول: قد ثبت بالأدلة الخاصة من الكتاب والسنة، وفي الفقه وعلم الكلام. كما دلت روايات هذه المسألة أيضًا، أن حكم «ولاة الجور» غير شرعي؛ لأنهم لا ولاية لهم في أنفسهم على الناس تبرر توليهم الحكم، ولم يستمدوا شرعيتهم من النص عليهم من النبي ﷺ، والإمام المعصوم عليه السلام.

الثاني: قد ثبت بالأدلة الخاصة من الكتاب والسنة، وفي الفقه وعلم الكلام، حرمة الاعتراف بشرعية حكم «ولاة الجور»، وحرمة تبرير وجوده واستمراره بالرضى والاختيار، بل ثبت حرمة الرضى به، بما يزيد على كونه أمرًا واقعًا.

الثالث: قد ثبت بحكم العقل الذي جاءت على طبقة الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة، حرمة ارتكاب الظلم من قبل كل أحد ضد كل أحد، وحرمة المشاركة فيه، والمعاونة عليه، من قبل كل أحد.

الرابع: قد ثبت بدليل العقل والنقل في السنة الشريفة، وبناء العقلاء المحض من قبل الشارع، وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع، وحرمة

الإخلال به، وحرمة التسبب في حدوث الفوضى العامة، أو في وجه من وجوه حياة المجتمع. ولذا فقد ذهبوا إلى أن حفظ النظام واجب في نفسه وإن لم يقارنه واجب آخر، أو مستحب، فقالوا في الصناعات - مثلاً - إنها تجب لحفظ النظام كفاية أو عينًا، وإن لم يكن الصانع محتاجًا إلى التكسب. والصناعات في عرف الفقهاء كل المهن والأعمال الحرة التي يحتاجها المجتمع، وكذلك الحال في الزراعة، وشؤونها، وما يتعلق بها.

الخامس: قد ثبت بالأدلة الخاصة من الكتاب، والسنة، والإجماع، وجوب حفظ وحدة الأمة الإسلامية من التصدع والانقسام، وحفظ (دار الإسلام)، وصيانة الإسلام في مقابل الكفار والمنافقين، وثبت حرمة كل ما يؤدي إلى إضعاف المسلمين من الأفعال، والمواقف المؤدية إلى الفرقة والاختلاف المؤدي إلى تصدع المجتمع وانقسامه.

السادس: قد ثبت بالأدلة الخاصة، من الكتاب والسنة، أن الأشياء كلها، والأفعال كلها - عدا الظلم - على الإباحة الأصلية، وأن حكمها في أصل التشريع الإلهي هو الإباحة، وأن التحريم والمنع هو الذي يطرأ عليها، إما بأنفسها، وإما بطروّ عناوين ثانوية عليها، فحلية العمل البشري مرتبطة بحرية البشر وتسخير الطبيعة لهم، ولا يرفع اليد عن هذه الحلية إلا بدليل.

السابع: إن الأخبار المانعة في المسألة ظاهرة، بل صريحة في أن التحريم والمنع فيها ليس تعبديًّا، وليس حكمًا غيبيًّا، فكون الحكم في المسألة تعبدي بعيد جدًّا، بل معلوم العدم، وهو كذلك في جميع ما يتصل بالسياسات المتعلقة بالحكم، والمجتمع السياسي، وشؤون المجتمع، والاقتصاد، ومكاسب العباد، ومعايشهم، وعلاقاتهم. وهذا أمر لابد للفقيه من مراعاته في كل عملية استنباط، ولا يعني ذلك تجاوز النصوص والقواعد العامة والأصول، ولا يعني استنباط العلل وقياسها كما لا يخفى.

إذا تبين لك ذلك فنقول:

إن الظاهر من ملاحظة مجموع الروايات الواردة في شأن العمل مع «ولاة الجور» - ولاية وتعاملاً - هو مشروعيته، وإباحته في نفسه، للاعتبارات العامة والخاصة التي سنذكرها، وتقدمت الإشارة إلى بعضها عند عرض الروايات.

وأما حرمة العمل مع «ولاة الجور» فإن المستفاد من مجموع الروايات أنها ليست مطلقة وإنما هي خاصة بثلاثة موارد فقط لا تتعداها إلى غيرها، وكل ما عداها من الموارد فهو على الإباحة التي دلت عليها أدلة الإباحة الأصلية لجميع الأشياء والأفعال - عدا الظلم - ودلت عليها بالخصوص الأخبار الخاصة في المسألة.

وموارد المنع الثلاثة هي:

١- ما إذا كانت الولاية من قبل الحاكم الجائر، أو التعامل معه يتضمن، أو يلازم الاعتراف بشرعيته، وشرعية سلطته، وكونه يتمتع بحق الحكم. وهو ما صرحت به. رواية (تحف العقول).

وما يتضمن الاعتراف بالشرعية، ويدل عليها من قبيل عمل (محمد بن مسلم الزهري) الذي ندَّد به الإمام زين العابدين عليه السلام.

وما يلازم الاعتراف بالشرعية هو ما إذا كان عمل العامل في ولايتهم وحكومتهم، أو تعامله ينعكس في أذهان الناس من جهة خصوصيته في شخص العامل، ومكانته في المعارضة الشيعية، تجعل الناس يعتقدون، ويتولد لديهم انطباع، بأن الحكم صالح وشرعي، وإلا لما عمل فيه، أو تعامل معه فلان.

ومثل هذا في روايات المنع، من تولي الولايات من قبل الجائر، والمنع من التعامل بالأعمال الحرة معه كثير، وهذه الروايات لا يمكن أن يستفاد منها حكم كلي عام لأنها تتضمن أحكامًا جزئية تحدد الموقف الشرعي لأشخاص بأعيانهم، وليست في مقام بيان حرمة أصل العمل والتعامل.

وهذا من قبيل رواية (صفوان الجمال)، و(أبي بصير). وقد تقدم ذكرهما، ولعل من هذا القبيل رواية (الحسن الأنباري) المتقدمة حيث منع من العمل طيلة أربع عشرة سنة، ولم يؤذن له فيه إلا تقية للاضطرار خوف القتل.

ورواية (يونس بن يعقوب)، عن الصادق ، قال:

«قال لي أبو عبد الله : «لا تعنهم على بناء مسجد»[1]. فإن هذه الروايات وأمثالها، وردت في منع أشخاص من العمل والتعامل، لا شك في جلالتهم، وتمسكهم بالشرع، والتزامهم به، وامتناعهم عن الظلم، وتوقِّيهم من الوقوع فيه، ولكن موقعهم في حركة المعارضة الشيعية يجعلهم - إذا عملوا مع الحكام - يسبغون شرعية على النظام، ويستمد منهم قوة معنوية وسياسية، ويجعله شرعيًّا في نظر عامة الناس.

وهذا - كما ذكرنا - لا يستفاد منه حكم كلي، وإلا لزم الحكم بالمنع على كل متعامل، ولو كان بقالاً، أو بناء، وهو بعيد جدًّا، بل معلوم العدم، لعِلْمِنا القطعي بالسيرة القطعية على التعامل مع هؤلاء الحكام من قبل التجار، والصناع، ودلت على ذلك طوائف من الأخبار ذكرنا بعضها آنفًا. ولا يتوهم أن رواية (ابن أبي يعفور)، عن الصادق [2] تدل على خلاف ما ذكرنا.

٢- ما إذا كان العمل مع «ولاة الجور» - ولاية وتعاملاً - يوجب وقوع العامل والتعامل في مباشرة ظلم الناس، والعدوان عليهم، أو يجعله شريكًا في ظلمهم، أو

(١) الوسائل، ١٢٠/ ١٢٩ - ٣٠ (ما يكتسب به)، باب ٤٢، ح ٨. طرق الشيخ الثلاث في هذه الرواية إلى (ابن أبي عمير) حسنة. قال السيد (الخوئي): «... بناء المسجد لهم نحو من تعظيم شوكتهم، فيكون كمسجد (الضرار)...»، (مصباح، ١/ ٢٩).

(٢) الوسائل، ١٢٠/ ١٢٩ (ما يكتسب به)، باب ٤٢، ح ٦٠.

يجعله معينًا للحاكم الظالم على ظلمه. وهذا من قبيل ما ورد في رواية (ابن حمزة) المتقدمة في الكاتب عند بني أمية، وصرحت به رواية (تحف العقول)، وصرحت به - بلسان التعليل - رواية (ابن أبي يعفور) المتقدمة.

٣- ما إذا كان العامل والمتعامل ضعيفًا في شخصيته، وفي مناعته الدينية، والأخلاقية، أو كان من غير الملتزمين دينيًّا في حياتهم، وسلوكهم، فقد وردت روايات في منع أمثال هؤلاء، وتضمنت عدم رضى الإمام عليه السلام عن عملهم. ومن المعلوم أن هذا اللسان في الأخبار ليس في مقام بيان حرمة أصل العمل على نحو الحكم الكلي، وإنما هي ناظرة إلى خصوصية الأشخاص العاملين، من حيث ضعف شخصياتهم، أو عدم التزامهم الديني، مما يؤدي بهم في حالة عملهم مع السلطان الجائر إلى ممارسة الظلم على الناس، ومخالفة نهج العدالة الإسلامية.

وقد وردت في هذا المورد جملة من الروايات:

١- منها رواية (داود بن زربي)، عن مولى لعلي بن الحسين عليه السلام قال:

«كنت بالكوفة، فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة، فأتيته، فقلت: جعلت فداك! لو كلمت داود بن علي، أو بعض هؤلاء، فادخل في بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل...» إلى أن قال: «جعلت فداك! ظننت أنك إنما كرهت ذلك مخافة أن أجور وأظلم، وأن كل امرأة لي طالق، وكل مملوك لي حر، وعلي وعلي إن ظلمت أحدًا، أو جرت عليه (على أحد)، وإن لم أعدل. قال: كيف

قلت؟ فأعدت عليه الأيمان، فرفع رأسه إلى السماء فقال: تناول السماء أيسر عليك من ذلك»[١].

وزمان صدور الرواية هو أوائل الدولة العباسية، بقرينة ذكر (داود بن علي). وقد طلب السائل من الإمام التدخل لدى السلطة ليسندوا إليه إحدى الوظائف في الدولة الجديدة، فرفض الإمام ذلك لأنه لم يثق أن السائل يقوى على تجنب الوقوع في الظلم والجور، فالرواية تتضمن حكم حالة خاصة هي حالة هذا السائل، وليس حكمًا كليًّا لكل شخص.

٢- ومنها رواية (محمد بن عذافر)، عن أبيه، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: يا عذافر! نبئت أنك تعامل أبا أيوب والربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟ قال: فوجم أبي، فقال له أبو عبد الله عليه السلام لما رأى ما أصابه: أي عذافر! إنما خوفتك بما خوفني الله عز وجل به! قال محمد: فقدم أبي، فما زال مغمومًا مكروبًا حتى مات»[٢].

وهذه الرواية صادرة في زمان المنصور العباسي، بقرينة ذكر الربيع فيها، وهو من أكبر أركان عهد المنصور. وكان مشهورًا بالظلم ضد المعارضة الشيعية، وأهل البيت - عليهم السلام - خاصة. والرواية كسابقتها في كونها تتضمن موقف

---

(١) الوسائل، ١٢/ ١٣٦ (ما يكتسب به)، باب ٤٥، ح ٤.

(٢) الوسائل، ١٢/ ١٢٨ (ما يكتسب به)، باب ٤٢، ح ٣.

الإمام من حالة خاصة هي حالة (عذافر) الذي يبدو أنه كان يعاون الربيع في ظلمه، واضطهاده للمعارضة. ولا تتضمن الرواية حكمًا عامًّا لكل حالة وشخص.

٣- ومنها رواية (حميد)، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني وليت عملاً، فهل لي من ذلك مخرج؟ فقال: ما أكثر من طلب المخرج من ذلك فعسر عليه، قلت: فما ترى؟ قال: أرى أن تتقي الله عز وجل، ولا تعد (تعود)»[(١)].

والرواية ظاهرة في أن السائل يسأل عن وضعه الخاص في العمل الذي تولاه، فهي من قبيل رواية (ابن زربي) المتقدمة، تتضمن حكم السائل، وليس حكمًا عامًّا في هذا الشأن. والمخرج الذي سأل عنه لا يظهر من الرواية أنه مخرج من أصل العمل معهم، وإنما مما يتضمنه هذا العمل من أمور مخالفة للشرع، ولذا أمره الإمام بعدم العودة.

٤- ومنها رواية (مسعدة بن صدقة)، قال:

«سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان، يعملون لهم، ويحبونهم، ويوالونهم؟ قال: ليس هم من الشيعة، ولكنهم من أولئك. ثم قرأ أبو عبد الله هذه الآية: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ...﴾[(٢)] [المائدة/ ٧٨].

(١) الوسائل، ١٢/ ١٣٦ (ما يكتسب به)، باب ٤٥، ح ٥.
(٢) الوسائل، ١٢/ ١٣٨ (ما يكتسب به)، باب ٤٥، ح ١٠.

والرواية صريحة فيما ذكرناه من أن الأشخاص الضعفاء الذين تؤدي بهم الولاية إلى الوقوع في الظلم، هم الذين يحرم عليهم العمل مع «حكام الجور». بل يمكن أن يستفاد من الرواية كون هؤلاء القوم الذين أشار إليهم السائل يتصرفون بنحو يسبغ الشرعية على النظام الجائر، وذلك لقول السائل: (يوالونهم)، ومن جهة استشهاد الإمام عليه السلام بالآية الكريمة، ولا تتضمن الرواية حكمًا عامًّا يتجاوز الحالة التي يمثلها المسؤول عنهم وأمثالهم.

٥- ومنها رواية (علي بن أبي حمزة) المتقدمة عن الكاتب عند بني أمية، وقال عن نفسه: «أصبت من دنياهم مالاً كثيرًا، وأغمضت في مطالبه»، فإن الظاهر منها كون الإمام عليه السلام بيَّن حكم عمل الأشخاص الذين يظلمون، ويعاونون على الظلم، ويتصرفون على أساس أن الحاكم الجائر حاكم شرعي.

هذه هي الموارد التي يستفاد من الروايات المنع فيها من العمل مع «حكام الجور» وتحريمه، وهي تندرج تحت قاعدة عامة، هي: (كل عمل وتعامل يتضمن، أو يلازم، اعترافًا بالشرعية، أو يكون ظلمًا، أو مشاركة ومعاونة عليه، وكل شخص ضعيف الشخصية غير ملتزم بالشرع، ونهج العدالة الإسلامية). والأخبار المانعة جميعها واردة في بيان حكم هذه الموارد.

وفيما عدا هذه الموارد، فإن المستفاد من الروايات إباحة العمل مع «حكام الجور» – ولاية وتعاملاً – وقد يستحب، وقد يجب العمل والتعامل معهم، بسبب عروض بعض المصالح العامة، أو الظروف الخاصة.

فكل ما لا يتضمن أو لا يلازم الاعتراف بالشرعية، لم يدعم النظام القائم بالظلم ومخالفة الشرع، بل كان العامل ملتزمًا بالعدل على قاعدة الشرع، فليس في روايات المسألة دلالة على المنع من العمل - ولاية وتعاملاً - مع الحكومات غير الشرعية على مذهب الشيعة، لمجرد أنها حكومات غير شرعية باعتبار قيامها على قاعدة مخالفة لأئمة أهل البيت - عليهم السلام - الذين هم الحكام الشرعيون.

بل إن المستفاد من الروايات هو الحكم بمشروعية العمل مع هذه الحكومات وجوازه، تكليفًا ووضعًا، بشرط كون المتولي لمنصب من المناصب في هذه الحكومات، ملتزمًا بمنهج العدل الإسلامي، فلا يظلم الناس عمومًا، ولا يظلم المعارضة (الشيعية)، أو أية معارضة أخرى، ولا يعتدي عليها، ولا يظلم ضعفاء الناس استجابة لأهواء الحكام الذين لا شك في أنهم يجورون على الناس، ويظلمونهم بواسطة أعوانهم الظلمة.

وقد دل ما عدا الأخبار المانعة، على الجواز، صراحة وظهورًا، مع بيان الملاك في الجواز والمنع، وبعض الأخبار المانعة دلت على الجواز، فحوى ومفهومًا.

فما دل صراحة على ذلك، مع بيان الملاك فيه، رواية (عبد الله بن سليمان النوفلي)، ورواية (زيد الشحام)، والروايات الواردة في بيع السلاح، والانخراط في الجهاز العسكري، وغيرها.

والأخبار التي صرحت بربط مشروعية العمل مع الحكومات الظالمة بنيَّة العامل، ناظرة إلى ما ذكرناه.

فتارة يعمل العامل وهو يقرن بشرعية النظام، ويتصرف على نحو يعتقد شرعيته، أو لا يكون كذلك، ولكنه يظلم، ويشارك الحاكم في ظلمه، ويعينه عليه، فهذا يكون عمله محرمًا، وهو موضوع للروايات الناهية، والرادعة عن العمل مع «ولاة الجور».

وتارة يكون عمله لغير ذلك، ولا يتضمن أو يلازم الاعتراف بالشرعية، ولا يتضمن ظلمًا، أو معونة عليه، بل يكون لفرض الارتزاق من العمل، أو يكون لفرض البروز الاجتماعي والسياسي، أو لأي داع آخر مشروع، وهو يعلم أنه يعصم نفسه من الوقوع في مخالفة نهج العدالة، فإن عمله يكون مشروعًا، وجائزًا، تكليفًا ووضعًا.

بل إن بعض الروايات دلت على الحث والترغيب على الدخول في الأعمال والولايات في هذه الحكومات، من قبيل رواية (أبي بكر الحضرمي)، ومن قبيل الروايات التي ورد فيها حث بعض الولاة على أن يتخذوا أعوانهم وكتابهم من الشيعة.

والخلاصة

إن المستفاد من مجموع الروايات، ونسبة بعضها إلى بعض، أمران:

الأول: إن هذه الروايات لا تتضمن حكمًا أوليًا أصليًا من صرف العمل مع «ولاة الجور» سواء في ذلك العمل الحكومي، أو الأعمال الحرة، بل هي دالة على أن العمل مشروع ومباح في الجملة إذا لم يتضمن، أو يلازم الاعتراف بالشرعية، ولم يؤد إلى الظلم، والمعاونة عليه، فليس في البين حكم تعبدي غيبي.

الثاني: إن مصب المنع في الروايات الدالة على التحريم، هو الاعتراف بشرعية هؤلاء الحكام، وحكمهم، وما يلازم العمل معهم من ظلم الناس.

وعلى هذا الأساس فالعمل في الجهاز الحكومي، أو الدخول معهم في الأعمال الحرة، إذا كان يتضمن اعترافًا بشرعية «ولاة الجور»، أو يؤدي عمل العامل معهم إلى إعطاء انطباع عام بالرضى والقبول - كما لو كان العامل شخصية لها تأثير على قناعات الرأي العام - أو كان العامل معهم ظالمًا في نفسه، أو معينًا للحاكم الظالم على ظلمه، ففي هذين الفرضين يكون العمل والتعامل حرامًا من جهة حرمة الاعتراف بالشرعية، وحرمة الظلم، وليس من جهة حرمة العمل نفسه.

ويستثنى من حكم الحرمة في هذه الحالة، حالة الضرورة للخوف على النفس، أو غير ذلك من موارد الضرورة، وهي الحالة التي وردت فيها أخبار التقية

الواردة في المسألة، كما هو صريح رواية (الحسن بن الحسين الأنباري)، عن الإمام الرضا عليه السلام المتقدمة، وغيرها؛ حيث إن التقية تكون في الحالات غير المشروعة التي تقضي بها الضرورة، وأما في الحالات المشروعة فلا معنى للتقية فيها.

وأما إذا كان العمل معهم لا يتضمن اعترافًا بالشرعية ولا يلازم ذلك، ولا يؤدي إلى ارتكاب الظلم، والمعاونة عليه، فإن الروايات دالة على مشروعية العمل وإباحته، ولاية كان أم تعاملاً. وهذا هو مقتضى الأدلة العامة في الشريعة على إباحة الأشياء والأعمال - عدا الظلم - وليس في روايات المسألة ما يقتضي تقييدًا زائدًا على ما ذكرناه، ولا تخصيصًا.

(ج) الاعتبارات التي لاحظها أئمة أهل البيت في قضية العمل والتعامل مع «حكام الجور»:

يظهر من كثرة الروايات التي وردت في مسألة العمل والتعامل مع «ولاة الجور» من قبل الشيعة، أن هذه المسألة كانت موضع اهتمام شديد من قبل أئمة أهل البيت - عليهم السلام، ومن قبل قيادات الشيعة السياسية، والاجتماعية، ومن قبل عامتهم.

وهذا أمر طبيعي، فالشيعة منذ بداية العهد الأموي - بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام - مثلوا المعارضة الرئيسة للنظام الحاكم في المجتمع الإسلامي.

وقد أدت بهم معارضتهم إلى أن اضطهدوا، وطوردوا، وقمعوا من قبل النظامين الأموي والعباسي، بصورة قلما شهد لها التاريخ مثيلاً من نظام حاكم تجاه جماعة معارضة.

ولم يكن الشيعة جماعة صغيرة يمكن إبادتها، أو يمكن أن تكيف نفسها في نظام مغلق يؤدي بها إلى الانسحاب من الحياة العامة للأمة الإسلامية، بل كانوا جزءًا كبيرًا من الأمة يمثل جميع فئاتها من مستوى الأمراء، والعلماء، ورجال المال، والزراعة، إلى الحرفيين، والفلاحين البسطاء، بحيث لا يمكن تكوين مجتمع مغلق ينسحبون إليه من جسم الأمة الإسلامية، ولو أمكن ذلك لحالت دونه العقيدة الإسلامية التي دانوا بها، وأخلصوا لها، وحرصوا على نقائها وطهارتها، وحاولوا أن يصوغوا حياتهم على هداها، بأمانة وإخلاص وصدق، كلفتهم أن يكونوا معارضة، وأن يتحملوا أشنع الاضطهادات والمطاردة، في سبيل أمانتهم للإسلام. وشريعة الإسلام تجعل من وحدة المسلمين واجبًا، ولا تبيح الانفصال عن الأمة الإسلامية.

هذا الواقع بما له من الجوانب المختلفة كوَّن إشكالية معقدة للمعارضة الشيعية، ولقياداتها الدنيا، ولقيادتها العليا المتمثلة بأئمة أهل البيت – عليهم السلام.

فمن جهة يوجد حكام غير شرعيين يمثلون أمرًا واقعًا في المجتمع السياسي الإسلامي، يحكمون باسم الإسلام، ويسيطرون على موارد القوة القمعية

والاقتصادية في المجتمع. وهؤلاء الحكام وأعوانهم يمارسون الظلم السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، على الأمة كلها، باعتراف قيادات الأمة التي ترى شرعيتهم، وتوالي نظامهم، فضلاً عن المعارضة الشيعية.

ولا يمكن الاعتراف بشرعيتهم، ولا يمكن إقرارهم على ظلمهم، والرضى به، والمعاونة عليه، وإلا لما كان الشيعة معارضة، بل لما كان ثمة أساس فكري وفقهي بوجودهم.

كما لا يمكن الرضى بظلمهم وجورهم على المسلمين، فضلاً عن المشاركة فيه؛ لأن ذلك مخالف لشريعة الإسلام، ولأنه يلغي دور المعارضة في النقد والتصحيح.

ومن جهة أخرى الشيعة جزء كبير من الأمة، يحتاجون إلى حد أدنى من الأمن السياسي، والاعتراف الاجتماعي، والكفاية الاقتصادية، ليتمكنوا من العيش الطبيعي، والسلامة الاجتماعية - السياسية، والقدرة على التعامل مع سائر أجزاء الأمة الإسلامية، والتفاعل معها.

وهذا غير ممكن إطلاقًا إذا كانت هناك قطيعة مع النظام الحاكم، ومقاطعة له، إذ إن في هذه الحالة ستقع المجابهة مع النظام الحاكم، وأجهزته القمعية، والإدارية، وستقع المجابهة مع سائر الأمة التي تعترف بشرعية النظام أو بضرورته. وهذا يتناقض مع مصلحة المعارضة، ومع دورها، ومع عقيدتها.

ومن جهة ثالثة كانت المعارضة الشيعية تواجه محاولات النظام الحاكم - العباسي بوجه خاص - لاختراقها إلى جانب اضطهادها ومحاربتها، ومحاولات الاختراق تتمثل:

تارة بإغراء شخصيات شيعية ضعيفة بتولي وظائف في الإدارة الحكومية، وأخرى بالضغط على شخصيات قوية بتولي وظائف من هذا القبيل، والهدف من ذلك هو اكتساب ولاء المعارضة، وإدخال البلبلة في صفوفها، وإعطاء انطباع لدى الرأي العام بأنه شرعي معترف بشرعيته من قبل جميع فئات المجتمع.

وقد وقف الأئمة بقوة في وجه هذه المحاولات، فزجروا عن تولي الولايات من قبل «حكام الجور» بصورة عامة، بالنسبة إلى غير الملتزمين، وذوي الشخصيات الضعيفة، وذموا من دخل منهم في هذه الولايات، وأمروا البعض بتركها.

وأما الشخصيات المرموقة، القوية، فقد راعوا فيها حاجة المعارضة وضروراتها، فشجعوا في بعض الحالات على تولي الولايات، ومنعوا في حالات أخرى.

وشمل هذا الموقف الأعمال الحرة كما حدث لـ (صفوان الجمَّال)، ولم يجيزوا لأحد من هؤلاء، العمل والتعامل إلا في حالات التهديد التي تقتضي التقية كما في حالة (الحسن الأنباري).

وقد واجه أئمة أهل البيت - عليهم السلام - وهم القيادة العليا لهذه المعارضة - هذه الإشكالية بالحل الذي ذكرناه والذي روعيت فيه جميع جوانب المشكلة على أساس ما تقتضيه العقيدة الإسلامية، والشريعة الإسلامية.

ويظهر من بعض الروايات الواردة في المسألة، ومن بعض القواعد العامة في الشريعة، التي وردت في الكتاب والسنة، أن الأئمة - عليهم السلام - لاحظوا، في معالجتهم لهذه المشكلة، جملة من الاعتبارات الأساسية المبدئية في الإسلام، وهي:

١- **وحدة الأمة الإسلامية:** تمثل وحدة الأمة الإسلامية إحدى الركائز الكبرى في الخط السياسي لأئمة أهل البيت، وقد ضحوا في سبيلها بالكثير منذ الإمام علي عليه السلام، وإلى الإمام الثاني عشر (عج)، مرورًا بجميع الأئمة بين هذين القطبين، ابتداء من الإمام الحسن عليه السلام وتضحيته العظمى وغيره من الأئمة.

فكلما كان الإسلام - عقيدة وشريعة - بمنأى عن خطر التحريف، كان الأئمة يلزمون جانب المسالمة مهما أصابهم من محن واضطهاد، وحرصًا على وحدة الأمة أن يصيبها تصدع، أو اختلال، وتجنبًا لأية مواجهة في داخل الأمة.

وقد وجه الأئمة شيعتهم على هذه العقيدة، وعظَّموا من شأنها، وحذروا من الإخلال بها، ومن نماذج توجيههم رواية (هشام الكندي)، عن الإمام

الصادق عليه السلام المتقدمة، وغيرها كثير، من قبيل ما رواه (علي بن جعفر)، عن أخيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، عن علي عليه السلام قال:

«ثلاث موبقات: نكث الصفقة، وترك السُّنَّة، وفراق الجماعة»[١].

وقد ذهب بعض الفقهاء الأجلاء إلى أن المراد من (الجماعة) خصوص الشيعة، واستدل على ذلك بما ورد من أن «الجماعة أهل الحق وإن كانوا قليلاً، والفرقة أهل الباطل وإن كانوا كثيرًا» كما روي عن الإمام علي عليه السلام.

وما روى (علي بن جعفر)، عن أخيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من فارق جماعة المسلمين، فقد خلع ربقة الإسلام، قيل: يا رسول الله! وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة أهل الحق وإن قلوا»[٢].

وما ورد في (كنز العمال)، عن (سليم بن قيس العامري)، قال:

«سأل (ابن الكواء) عليًّا عن السنة، والبدعة، وعن الجماعة، والفرقة، فقال: «... والجماعة والله مجامعة أهل الحق وإن قلوا، والفرقة مجامعة أهل الباطل، وإن كثروا»[٣].

---

(١) مسائل علي بن جعفر، ص ٣٤٥، ح ٨٥٠ (المستدركات)، تحقيق وجمع مؤسسة آل البيت - عليهم السلام، ط. أولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٢) بحار الأنوار، ٢٧/ ٦٧ (كتاب الإمامة).

(٣) كنز العمال، ١/ ٣٧٨ (كتاب الإيمان)، باب ٢، ح١٦٤٤.

أقول: مقتضى التحقيق في المسألة خلاف هذا الفهم، فلا يمكن حمل الجماعة، في هذه الأخبار، على فرض صحتها، وصدورها عن النبي ﷺ، والأئمة - عليهم السلام، بهذا الذيل التفسيري، ولم يكن من زيادات الرواة من أتباع المذاهب، على خصوص الشيعة الإمامية؛ لأن هذه الروايات ليست ناظرة إلى مسألة الاعتقاد المتعلقة بقضية الحكم والإمامة، بل هي ناظرة إلى المسألة السياسية - المجتمعية، وهي قضية وحدة الأمة.

فما يقابل (أهل الحق)، ليس مخالفو الشيعة في المذهب، بل الذي يقابلهم، هو النظام الظالم الذي يواجه الأمة.

ولذا: فإن خروج الإمام الحسين عليه السلام، وزيد بن علي رضي الله عنه، لم يكن خروجًا عن الأمة، أو على المخالفين للشيعة، وإنما كان خروجًا على النظام الظالم الحاكم، الذي يضطهد الأمة سواء فيها الشيعة، وغيرهم، وتقف الأمة منه موقف الرفض، والإدانة، وإن كان بعضها ساكتًا عن الاحتجاج والثورة.

ولا يخفى أن لكل أهل مذهب، أو فرقة، أن يعتبروا أنهم (الجماعة) دون غيرهم من المسلمين، لأنهم هم (أهل الحق)، فلهم أن ينشقُّوا عن بقية المسلمين، وفي هذا ما فيه من الضرر، والخطر، على مجموع الأمة، كما لا يخفى، وهو يشرف بالفقيه على القطع بخلافه.

ولا شك في أن الموقف السلبي من النظام الحاكم، سيؤدي إلى حالة مواجهة معه، وإلى مجابهة مع قاعدته الموالية له في الأمة، وهذا يؤدي إلى مجابهة في داخل الأمة، وهو ما تجنبه أئمة أهل البيت – عليهم السلام – دائمًا، وأمروا الشيعة بتجنبه.

٢- تماسك المجتمع الإسلامي السياسي: وهذا اعتبار آخر أشد خصوصية في وحدة الأمة، فقد تكون الأمة موحدة على المستوى الأيديولوجي، ولكن مجتمعها السياسي يكون متصدّعًا، وغير متماسك.

وقد حرص أئمة أهل البيت – عليهم السلام – دائمًا على حفظ تماسك المجتمع السياسي الإسلامي، وقوته، ومناعته في وجه أعدائه. ومن هنا إجازاتهم للاتّجار بالسلاح مع الأنظمة الحاكمة، وإجازتهم للغزو والمرابطة، وربط مشروعية ذلك بالنية، والنهي الذي ورد في هذا الشأن في حالتين:

إحداهما: النهي عن بيع السلاح في الفتنة، ووجهه واضح؛ لأنه يزيد من حدة الانقسام والتصدع، والموقف الشرعي من الفتنة – عند العجز عن الإصلاح – هو التجنب والاعتزال.

وثانيهما: النهي عن بيع السلاح عندما يكون النظام الجائر في حرب قمعية مع المعارضة المحقة. وقد تقدمت بعض نصوص هذا الاعتبار فيما سبق من أبحاث هذا الكتاب.

وقد أشار أستاذنا الإمام (الخوئي) إلى هذين الاعتبارين بقوله:

«إن ظاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التقية لمطلق التوادد والتحبب، وإن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه، أو عن غيره، فيدل بطريق الأولوية على جواز الولاية عن الجائر تقية لدفع الضرر عن المؤمنين»[(١)].

ونحن نوافقه في الاستنتاج والاستظهار من الروايات، ونخالفه في كون هذه الروايات لبيان أحكام التقية، بل هي - فيما نستظهر منها - لبيان الحكم المولوي الواقعي.

٣- **حفظ النظام العام لحياة المجتمع**: حفظ النظام العام لحياة المجتمع هو إحدى الأولويات الكبرى في الشريعة الإسلامية، وهو أمر تجب مراعاته، بقطع النظر عن الموقف السياسي من النظام الحاكم، ولا ملازمة بينهما، فقد يكون الموقف من النظام الحاكم هو المعارضة، ويجب - مع ذلك - حفظ النظام العام لحياة المجتمع، ويحرم الإخلال به، سواء في ذلك المؤسسات ذات الصلة بالنظام العام للحياة اليومية، والعامة، وأنظمة الخدمات الكبرى للمجتمع، ومراعاة الأنظمة الجزئية في المسائل الصغيرة، من قبيل أنظمة السير، أو الأمانة في الامتحانات المدرسية. وتفصيل الكلام في ذلك يحتاج إلى بحث موسَّع[(٢)].

---

(١) مصباح الفقاهة، ١/ ٤٤٩.

(٢) لم يحرر الفقهاء هذه المسألة في عنوان خاص، مع أنها من المسلَّمات الفقهية عندهم، ومع أنها من أهم مسائل الفقه، فإنها تتصل بالمسألة السياسية من جانب، والمسألة الاجتماعية من جانب، وتلابس الحياة اليومية =

وقد راعى أئمة أهل البيت – عليهم السلام – هذا الاعتبار في موقفهم من مسألة العمل، والتعامل مع «ولاة الجور»، كما يستفاد من ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في قضايا العمل، والزراعة، والتجارة، وسائر المكاسب، بالإضافة إلى روايات المسألة في جميع أقسامها، من قبيل بيع السلاح، وغيره.

ومن الواضح أن مقاطعة السلطة في كل عمل وتعامل، من قبل جزء كبير من الأمة، يؤدي إلى إخلال بالنظام العام لحياة المجتمع، وقد يؤدي إلى مجابهة مع النظام، ومع المجتمع، وقد يؤدي إلى تعطيل مصالح كثيرة تؤثر على سير الحياة الطبيعي.

وما يتوهم منه خلاف ذلك من قبيل رواية (ابن أبي يعفور)، عن الصادق عليه السلام، قال:

«كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، إذ دخل عليه رجل من أصحابنا، فقلت له: جعلت فداك! إنه ربما أصاب الرجل منا الضيق، أو الشدة، فيُدعى إلى البناء يبنيه، أو النهر يكريه، أو المسناة يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أُحب أني عقدت لهم عقدة، أو وكيت لهم وكاءً وإن لي ما بين لابتيها، لا، ولا

= للمسلم من جميع وجوهها، خاصة في المجتمع الحديث الذي يقوم على التنظيم الدقيق للخدمات والأنشطة. ولم يتعرض الفقهاء لها إلا عَرَضًا في مقام الاستدلال على بعض الآراء، بوجوب حفظ النظام، أو حرمة الإخلال بالنظام، كما هو الشأن في أبحاثهم في دليل انسداد باب العلم عند بحثهم في مسألة (حجيَّة الظن).

مِدة بقلم! إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سُرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد»[١].

لا وجه له، فإن ذيل الرواية قرينة على أن المنهي عنه هو المعونة على الظلم، وليس مطلق العمل، وحرمة المعونة على الظلم لاشك فيهما، وإنما الكلام في العمل الذي ليس ظلمًا وليس إعانة عليه.

ومع المناقشة في ذلك إن مورد الرواية أن يكون المدعو إلى هذه الأعمال ليس العمال أنفسهم وإنما المدعو هو (المتعهد والمقاول) حسب المصطلح العامي، المتعارف، وهو الذي يجمع العمال، وهذا المتعهد قد يكون ممن ذكرنا أن لهم شأنية في المعارضة الشيعية، تجعل عمله مع الوالي الجائر يترك انطباعًا بالرضى والاعتراف بالشرعية، أو يكون ممن لا يتورعون عن الوقوع في الظلم لعدم التزامهم، أو ضعف شخصياتهم، كما يحتمل من مورد الرواية أن يكون النهر، أو البناء، أو المسناة، من الأمكنة المغصوبة من أصحابها، كما كان يحدث كثيرًا، فيحرم العمل فيها لأنه معونة للظالم، ومع هذه الاحتمالات تكون الرواية مجملة.

٤- حماية المعارضة من الاضطهاد الأمني، والاقتصادي: كان النظام الأموي والعباسي يضطهدان المعارضة الشيعية بألوان من المطاردة، والتضييق الاقتصادي، بحيث كانت سلامتهم وحياتهم مهددتين، وكانت أموالهم ومصادر رزقهم عرضة

---

(١) الوسائل، ١٢/ ١٢٩ (ما يكتسب به)، باب ٤٢، ح ٦.

للنهب والإتلاف. وقد حفلت كتب التاريخ بذكر الفظائع التي ارتكبها هذان النظامان في حق الشيعة، طيلة عهديهما، عدا فترات قصيرة من الأمن والسلامة كانت تعقبها موجات الاضطهاد، والقتل، والتجويع.

وقد حرص الأئمة على أن يكون للمعارضة مرتكزات في الجهاز الحاكم، بتولي رجال من الشيعة لبعض الوظائف الحكومية - في جميع المستويات والقطاعات - المهمة والبسيطة، ليدرأوا عن الشيعة بعض الاعتداءات التي كان يقوم بها ضدهم رجال النظام السياسيون، والإداريون، والعسكريون.

ومن الروايات الدالة على هذا الاعتبار صحيحة (علي بن يقطين)، عن الإمام الكاظم، قال:

«قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: إن لله تبارك وتعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»[١].

ونلاحظ أن هذه الظاهرة كانت أكثر بروزًا في عهد النظام العباسي، والدخول في الوظيفة الحكومية في هذه الحالة، عمل سياسي قد يمارسه الإنسان بمبادرة منه، وقد يمارسه بأمر من قيادة المعارضة، وهو في الحالين عمل مشروع، ولكن ثمة فرقًا في المشروعية.

(١) الوسائل، ١٢/ ١٣٩ (ما يكتسب به)، باب ٤٦، ح ١ و٥.

فالظاهر أن الأول: هو الذي عبر عنه الفقهاء بأنه مكروه، ونحن لا نرى الكراهة بالمعنى المصطلح، بل هو عمل سياسي صحيح، ولكن - لأنه عمل سياسي - كان ينبغي أن يصدر عن قرار قيادي، وليس بمبادرة شخصية، ومما يدل على ذلك: رواية (محمد بن أبي بصير)، عن الإمام الصادق عليه السلام، ومثله عن الرضا عليه السلام، قال:

«سمعته يقول: ما من جبار إلا ومعه مؤمن يدفع الله عز وجل به عن المؤمنين، وهو أقلهم حظًّا في الآخرة»[1].

ورواية (يونس بن عمار)، قال:

«وصفت لأبي عبد الله عليه السلام من يقول بهذا الأمر ممن يعمل عمل السلطان، فقال:

إذا ولوكم يدخلون عليكم المرفق، وينفعونكم في حوائجكم؟ قال: قلت: منهم من يفعل ذلك، ومنهم من لا يفعل. قال: من لم يفعل ذلك منهم فابرأوا منه، برئ الله منه»[2].

---

(١) الوسائل، ١٢/ ١٣٤ (ما يكتسب به)، باب ٤٤، ح ٤.

(٢) الوسائل، ١٢/ ١٤٢ (ما يكتسب به)، باب ١٤٦، ح١٢، وخبر (زياد بن أبي سلمة)، عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، المصدر نفسه، ص ١٤٠، ح ٩.

والمثال البارز في الحالة الثانية: هو مثال (علي بن يقطين) الذي حاول أن يترك الوظيفة التي يشغلها، فكتب إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام يقول:

«إن قلبي يضيق مما أنا عليه من عمل السلطان – وكان وزيرًا لهارون – فإن أذنت، جعلني الله فداك، هربت منه». فرجع الجواب: «لا آذن لك بالخروج من عملهم، واتق الله، أو كما قال»(١).

وقد حمل أستاذنا الإمام (الخوئي)، جميع ما دل من الروايات، على جواز الولاية من قبل الجائر، على هذا الاعتبار فقط، وقيَّد بها ما دل على تحريم العمل الحكومي، فقال:

«... الأخبار المتظافرة الظاهرة في جواز الولاية من قبل الجائر للوصول إلى قضاء حوائج المؤمنين، وبعضها وإن كان ضعيف السند، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية. وبهذه الأخبار تقيد المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الإطلاق»(٢).

أقول: وقد عرفت أن الأمر أوسع مما ذكره، وأن الأئمة – عليهم السلام – كانوا يساهمون في حفظ الأمة، وصيانة مصالحها الكبرى، بما يتجاوز النظرة المحدودة إلى المعارضة.

---

(١) الوسائل، ١٢/ ١٤٣ (ما يكتسب به)، باب ٤٦، ح ١٦.
(٢) مصباح الفقاهة، ١/ ٤٣٨.

٥- **كسب العيش:** أجاز الأئمة - عليهم السلام - العمل مع «ولاة الجور» - ولاية وتعاملاً - مراعاة لاعتبار كسب العيش. وهذا الاعتبار قد روعي باعتباره قاعدة عامة لحكم العمل مع «ولاة الجور»، في الحدود التي تقدم ذكرها.

وقد وردت النصوص في بعض الحالات الخاصة أيضًا، من قبيل رواية (محمد بن عيسى العبيدي)، قال:

«كتب (أبو عمرو الحذَّاء)، إلى أبي الحسين عليه السلام، وقرأت الكتاب والجواب بخطه، يعلمه أنه كان يختلف إلى بعض قضاة هؤلاء، وأنه صيَّر إليه وقوفًا، ومواريث بعض ولد العباس، أحياء وأمواتًا، وأجرى عليه الأرزاق، وأنه كان يؤدي الأمانة إليهم. ثم إنه بعد أن عاهد الله، أن لا يدخل لهم في عمل، وعليه مؤونة، وقد تلف أكثر ما كان في يده، وأخاف أن ينكشف عنه ما لا أحب أن ينكشف من الحال، فإنه منتظر أمرك في ذلك، فما تأمر به؟ فكتب عليه السلام إليه:

«لا عليك وإن دخلت معهم، الله يعلم ونحن ما أنت عليه»[(١)].

ومنها رواية (أبي بكر الحضرمي)، عن ابن أبي السمال (الشمال/ السماك)، وشبان الشيعة[(٢)].

ومنها الروايات التي تربط مشروعية العمل بالنية، وقد تقدم ذكر بعضها.

---

(١) الوسائل، ١٢/ ١٤٣ (ما يكتسب به)، باب ٤٦، ح ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ١٢/ ١٥٧ (ما يكتسب به)، باب ٥١، ح ٦.

ومنها الروايات العامة على جواز الاتجار، وشراء الغلات، وقد تقدمت الإشارة إليها.

٦- **التقية:** تقدم الكلام عن اعتبار التقية في مسألة العمل مع «ولاة الجور». ونضيف هنا نكتة مهمة وهي: إن التقية ليست أساس شرعية العمل وجوازه مع «ولاة الجور»، فقد عرفت أن جواز العمل حكم أولي أصلي في الشريعة، وليس حكمًا بالعنوان الثانوي بسبب عروض عنوان التقية.

إن اعتبار التقية في هذه المسألة يجري في الموارد الثلاثة التي استفدناها من أخبار المسألة، ففي هذه الموارد إذا عرض عنوان التقية جاز العمل - الممنوع منه بحسب الحكم الأولي - بالعنوان الثانوي.

ولعل هذه الاعتبارات - كلها أو معظمها - تفسر الموقف الذي اتخذه أئمة أهل البيت - عليهم السلام، بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، من الحكومات القائمة في عهودهم، وهو عدم استعمال القوة المسلحة في معارضة الأنظمة القائمة.

وقد لخص الشيخ (الطوسي) هذا الموقف، فقال:

«كان المعلوم من حال آبائه - المهدي المنتظر (عج) - لسلاطين الوقت، وغيرهم، أنهم لا يرون الخروج عليهم، ولا يعتقدون أنهم يقومون بالسيف، ويزيلون

الدول، بل كان المعلوم من حالهم أنهم ينتظرون مهديًّا لهم. وليس يضر السلطان اعتقاد من يعتقد إمامتهم، إذا أمنوهم على ملكهم، ولم يخافوا جانبهم»[1].

النظرة الجزئية، والنظرة الشمولية التكاملية، في الدراسة الفقهية، وعملية الاستنباط:

إن النبي ﷺ، باعتباره مبلغًا ومشرعًا، والأئمة – عليهم السلام، باعتبارهم حفظة للشريعة، ومشرعين في مساحات الفراغ التشريعي، مهمتهم هي: بيان الأحكام الكلية العامة للأمة، وليس الأحكام الجزئية للأفراد، أو الجماعات.

وهذه الأحكام الكلية في الشريعة كلها هي منضمة إلى العقيدة «كلٌّ واحد»، كما قدمنا في بعض فصول هذا الكتاب، مترابطة فيما بينها في علاقات داخلية بين جميع مجالات الشريعة الإسلامية في حياة الفرد، والأسرة، والجماعة.

وهذا الترابط والتكامل أشد ظهورًا في مجال التشريع السياسي – المجتمعي، والاقتصادي، إذ يستحيل في هذا المجال عزل نشاط، فالأنشطة كلها متفاعلة، متواصلة. وهذا يقتضي من الفقيه أن يواجه المسائل بنظرة شمولية وتكاملية تلحظ وضع المجتمع، وما يرتبط به من قضايا، ومسائل.

---

(١) الغيبة، ص ٢٠٠/ ط. النجف، ١٣٨٥هـ.

وقد درج الفقهاء – والشيعة منهم بوجه خاص – على مواجهة المسائل في عملية الاستنباط، بنظرة فردية جزئية، تلاحظ كل مسألة مستقلة بذاتها، وبمعزل عن غيرها من المسائل التي يرتبط بها، وبمعزل عن ملاحظة الحالات العامة والخاصة التي تكتنف موضوع المسألة، ودون ملاحظة الواقع الاجتماعي – السياسي – الاقتصادي الذي صدرت فيه النصوص التشريعية الخاصة بالمسألة.

وقد جروا على هذا النهج في كثير من المسائل، ومنها مسألة العمل مع «ولاة الجور»، فأدى بهم ذلك في مقام الاستنباط إلى نتائج غير دقيقة، وغير متكاملة، ومنها مسألة الاحتكار، وغير ذلك.

د- خلاصة واستنتاج:

ويتلخص الموقف الفقهي الشيعي من الحكومات غير الشرعية، في عصر حضور وظهور الأئمة المعصومين، على مستويين:

الأول: المستوى النظري من مبدأ الشرعية، ومن الظلم الذي يمارس بقوة السلطة.

الثاني: المستوى العملي من مسألة التعامل.

أما على المستوى الأول: فالموقف الفقهي مبدئي وحاسم، وهو عدم شرعية هؤلاء الحكام وحكمهم، وعدم مشروعية أي التزام بشرعيتهم، وعدم مشروعية

أي عمل معهم يتضمن الاعتراف بالشرعية أو يلازمه. وتحريم الظلم بجميع أشكاله، وتحريم المشاركة فيه، وتحريم المعاونة عليه.

وأما على المستوى الثاني: فقد أجاز الأئمة – عليهم السلام – في حال ظهورهم، العمل مع هذه الحكومات وفيها – في نطاق ما يقضي به الالتزام بالمستوى الأول – انطلاقًا من الاعتبارات التي تقدم بيانها.

وهذا الموقف العملي من الأئمة المعصومين يمكن أن يعني أحد أمرين:

الأول: إعطاء شرعية لسلطة هؤلاء الحكام بالمقدار الذي تقضي به الاعتبارات التي تقدم بيانها – من حفظ وحدة الأمة، وحفظ النظام العام لحياة المجتمع، وحمايته من التفكك، والضعف، والغزو الخارجي، وغيرها. ويكون التعامل معهم مشروعًا بمقدار ما لسلطتهم من المشروعية في الحدود المذكورة.

الثاني: إعطاء شرعية لتعامل المسلمين مع هؤلاء الحكام، وعمل المسلمين في نظامهم، بالمقدار الذي يحقق هذه الاعتبارات.

والفرق بين الأمرين واضح.

والأمر الثاني: وإن كان يستبطن الأمر الأول، إلا أنه يختلف عنه في أنه لا يقر، ولا يعترف، بأية شرعية لسلطة هؤلاء الحكام بصورة مباشرة.

والظاهر من الأدلة المتقدمة هو الثاني. وهذا هو الظاهر من فتاوى الفقهاء.

فقد أفتى فقهاء الشيعة ابتداءً من أقدمهم الذين عاصروا آخر عهد الإمام الحسن العسكري عليه السلام، وعاشوا في عصر الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر عليه السلام بجواز التعامل مع الحكومات غير الشرعية، والعمل فيها، بل أفتى بعضهم بوجوب ذلك في بعض الحالات.

فقد نص الشيخ المفيد (ت ٤٣١هـ) على مشروعية ذلك[١]. وكذلك الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) نص على المشروعية[٢]، وذهب إلى أن عدم المشروعية مختص بحالة عدم الوثوق بالعمل على نهج العدل الإسلامي كما أن القاضي (ابن البراج) نص على ذلك أيضًا[٣]، وغيرهم[٤].

هذا هو الموقف الفقهي الشيعي، في حال ظهور الإمام المعصوم، من الحكومات غير الشرعية.

وهذا هو الموقف الفقهي من الحكومات غير الشرعية حسب المعتقد الشيعي في مسألة الإمامة - في الجملة - للموقف الفقهي السني من حكومات الأمراء المتغلبين، وحكام الدولة السلطانية الذين لم يصلوا إلى الحكم بالبيعة من أهلها.

(١) أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص ١٤١ - ١٤٢.
(٢) النهاية، ص ٣٠١ - ٣٠٣ و٣٥٦ - ٣٥٧ و٣٦٩ و٤٠١.
(٣) المهذب، ١/ ٣٤٦ - ٣٤٨.
(٤) أثبتنا النصوص الكاملة لهؤلاء الفقهاء وغيرهم في ملحق خاص في آخر الكتاب.

وغاية الاختلاف بين الموقفين هو أن الظاهر من موقف فقهاء السنة هو: إعطاء الشرعية لهؤلاء الحكام بالمقدار الذي تقضي به ضرورة حفظ النظام، وحفظ بيضة الإسلام، وليس سلب الشرعية عنهم مطلقًا[١].

ولعل الإمام (الغزالي) ذهب إلى هذا الموقف أيضًا[٢].

---

(١) الدكتور رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ط. دار اقرأ، بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٢) راجع الاقتصاد في الاعتقاد، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، والدكتور وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، ص ٣١ - ٣٣.

ومن الملاحظ أن العلاقة بين فقهاء الشيعة الأقدمين الذين أشرنا إلى فتاواهم، وبين الدولة البويهية الشيعية (٣٢٠ - ٤٤٧هـ/ ٩٣٢ - ١٠٥٥م)، كانت علاقة إيجابية ومتينة. من هؤلاء الفقهاء: الشيخ الكليني (ت ٣٢٦هـ/ ٩٤٠م)، والشيخ الصدوق ابن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ/ ٩٩١م) والشيخ المفيد (ت ٤٣١هـ/ ١٠٢٣م)، والشريف الرضي (٣٥٩ - ٤٠٦هـ/ ٩٧٠ - ١٠١٦م) والشريف المرتضى (٣٣٥ - ٤٣٦/ ٩٦٦ - ١٠٤٥م) والشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ).

كذلك يلاحظ أن العلامة الحلي، يقر عمليًا في كتابه (منهاج الكرامة) بسلطان الأسرة (الإيلخانية) ويتعامل معها، والمحقق (الكركي) وآخرون من فقهاء الشيعة، يقرون عمليًا بسلطة الحكام الصفويين في (إيران) ويتعاملون معهم. لاحظ الدكتور وجيه كوثراني (الفقيه والسلطان).

فما هو المبرر الفقهي الشرعي لدعم هذه الحكومات إلى درجة تعطي الانطباع بالاعتراف بشرعيتها، مع أنها كحكومات الخلافة العباسية لا تمثل الحكم الشرعي وفقًا للمعتقد الشيعي في مسألة الإمامة، وحكم الإمام المعصوم ولا يمكننا إلا القول - من وجهة النظر الفقهية - بأن الموقف الحقيقي الواقعي واحد في الحالين، وهذه الحكومات غير شرعية، ولا يجوز الاعتراف بشرعيتها. والعمل فيها، والتعامل معها، محكومان بالحكم نفسه الذي ذكرناه بالنسبة إلى حكومات الأمويين، والعباسيين، وغيرها من الحكومات المماثلة غير الشيعية. وغاية الأمر في الفرق بين هذه الحكومات، وتلك، هو في درجة التعامل، وليس في طبيعته، فطبيعة التعامل واحدة، ولكن الحكومات الشيعية كانت لا تضطهد الشيعة - وإن كانوا من الناحية النظرية يمثلون معارضة لها - فكان التعامل معها أيسر، والانفتاح عليها أكبر. والحق إن هذه المسألة مشكلة تحتاج إلى مزيد بحث تاريخي، وبحث في التطابق بين الرأي الفقهي، والموقف العملي، لدى هؤلاء الفقهاء. ولابد من الإشارة هنا إلى مسلك الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي مع العثمانيين (السلطان سليمان)، وسعيه للتعاون معهم (كوثراني - مصدر سابق)، والبحث عن المبنى الفقهي لهذا الموقف.

وقد ظهر في الفقه السياسي السني تيار متشدد في موقفه من الحكام غير الشرعيين الذين لم يصلوا إلى السلطة عن طريق الشورى، وإنما استولوا على السلطة بالقوة والغلبة، فقد ظهرت جماعة تحرم المكاسب في ظل أئمة الجور، أو الأئمة الذين لم يصلوا إلى السلطة عن طريق الشورى. بل إن تلك الجماعة التي تزعمها (عبدك ويزيد الصوفيان) لم تحرم الحركة من أجل الكسب فقط، بل حرمت أيضًا الأنكحة، والمهور، وسائر التصرفات، في ظل الإمام غير الشرعي[١].

وقد تعرض (أبو الحسن الأشعري) لذكر هذا الرأي، فقال:

«واختلفوا في المكاسب، هل هي جائزة، أم لا؟ فقال قائلون بتحريم المكاسب، والتجارات، وقالوا: لا يجوز بيع، ولا شراء، حتى يظهر الإمام على الدار ويقسمها؛ لأن الأشياء التي فيها، لا ملك للناس عليها لفسادها، ولكون الغصب والظلم فيها.

«وهم يرون أن يسألوا الناس ما يكفيهم لقوتهم، وما فضل عن ذلك لم يروا أخذه. وليس يسألون الناس على أن الناس يملكون شيئًا عندهم، ولكنهم إذا نظروا إلى أنفسهم تتلف، سألوا الناس شيئًا، وأقاموا ما يأخذونه مقام الميتة للمضطر.

(١) الوحدة، والجماعة، والسلطة، ص ١٣٥، د. رضوان السيد، دار اقرأ، بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

«وهذا قول طوائف من (المعتزلة). وهو مذهب قوم تكاسلوا عن التجارات. وقد جرى مجراهم قوم من أهل التوكل، وتركوا الأعمال، وتكاسلوا عنها، وقالوا: إذا توكلنا حقيقة التوكل، جاءتنا أرزاقنا، واستغنينا عن الاضطراب»[١].

ومن الواضح أن قول الأشعري (إن هذا مذهب قوم تكاسلوا عن التجارات) يمثل رأيًا شخصيًا له، بينما الموقف في أساسه موقف فقهي - سياسي. وأما مذهب أهل التوكل، فلا علاقة له بالفقه السياسي، بل هو نزعة زهدية. ولا يبعد أن يكون الرأي الفقهي في الإمام الجائر قد انضوت[٢] فيه نزعات أخرى ذات مغازٍ أخرى، غير سياسية.

وقد استمر هذا التيار يعبّر عن نفسه إلى القرن الخامس، وإن بصورة أكبر ميلاً إلى التسوية بين الواقع القائم (غير الشرعي)، وبين النظرية.

فقد عبر (أبو عبد الله الحليمي، ت ٤٠٣هـ)، وهو تلميذ للإمام الأشعري، عن هذا التيار الذي يعتبر أن أساس شرعية الإمام هو العقد من أهل الاختيار، والبيعة من عامة المسلمين، وذهب إلى أنه إذا وجد إمام عادل، غير قاهر، يسيطر على طرف من أطرافه، متغلب، ففي هذه الحالة، لا تصح تصرفات المتغلب:

(١) مقالات الإسلاميين، ص ٤٦٧ - ٤٦٨.

(٢) انضوت: انضمت. (م).

«فإذا كان للناس إمام متغلب، رجل، على بلد، وقهر أهله على طاعته، فأخذ من مسلميهم الصدقات، ومن ذمييهم الجزية، وزوَّج الأيامي الإناث، لا بأمر أوليائهن، ونصب القوام على الأيتام، وقضى بين المتخاصمين.. فما فعل من ذلك فهو رد، وليس شيء منه بنافذ».

«أما إذا لم يكن للناس إمام، وظهر رجل، وسيطر، وعدل، من دون عقد، ولا عهد، فإن تصرفاته جائزة وعدله مسوّغ شرعيته...»[1].

ولكن التيار الفقهي السائد كان على خلاف ذلك، فقد ركز المحدثون والفقهاء السنة، على واجبي الطاعة، والجماعة الواحدة، واعتبار وجود الجماعة، وقدرة الإمام على الحفاظ عليها، محكًّا لشرعيته.

هذا الاتجاه وجد التعبير عنه في كتابات الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) وأبو يوسف (ت ١٨٢هـ)، وقد تحددت نظرات (الشافعي) و(أبي يوسف) تمامًا عند المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) في كتابه (المكاسب). فقد رد على أصحاب تيار (الشرعية)، فأكد على أن العبرة في الإمامة ليس بشكلياتها، بل بمدى تحقيق الوظائف التي وجدت لأجلها (الفيء إقامة الدين، العدل، الجهاد)، وقال:

(١) الأمة، والجماعة، والسلطة، ص ١٣٨ – ١٣٩.

«وأكثر العلماء، والأغلب في جميع الأمصار، يرون الغزو، والحج، والشراء، والبيع، والمعاملات، والوكالات، والصنائع، ماضية أبدًا، مذ كان أول الإسلام.. ولا يضير التقي الحافظ لدينه جور جائر، ولا ظلم ظالم».

ويعود المحاسبي إلى تأكيد ما روي عن معمر (ت ١٥١هـ)، من وجوب حمل السيف للجهاد تحت كل راية مع كل أمير بر، أو فاجر... «إنه ماض في كل عصر وفي كل زمان لا يتخلف عن ذلك إلا مخطئ أو جاهل»[1].

وقرر (الأشعري) هذا الرأي فقال:

«وقال أكثر الناس، إن المكاسب من وجهها جائزة إلا فيما عرفناه حرامًا بعينه، فأما ما لم نعرفه حرامًا، ورأيناه في أيدي قوم، جاز لنا أن نشتري منهم، وجائز لنا البيع، والتجارة، والأشياء على ظاهرها، والدار دار إيمان لا يحرم فيها شيء إلا ما عرفناه حرامًا»[2].

(هـ) الموقف الفقهي الشيعي، من مسألة الحكم في غيبة الإمام المعصوم:

إن الموقف الفقهي الإمامي، من الحكم الإسلامي القائم في عصر ظهور الإمام المعصوم، موقف منطقي، وفقًا للمعتقد الشيعي في مسألة الإمامة، ويحل مشكلة التعامل والعمل مع الحكم القائم، ومشكلة حفظ وحدة الأمة، وحفظ

(١) الأمة، والجماعة، والسلطة، ص ١٣٣ - ١٣٦.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ٤٦٨.

النظام العام لحياة المجتمع، وحفظ تماسكه، ويراعي ضرورات الحياة العامة والخاصة للشيعة، بما هم معارضة سياسية، بهذا الموقف المركب:

١- من العمل والتعامل مع الحكم القائم مع عدم الاعتراف بشرعيته مطلقًا، للاعتبارات التي أشرنا إليها وتقدم بيانها.

٢- ومن اتباع تعاليم الأئمة المعصومين - عليهم السلام - الشرعية فيما عدا ذلك من شؤون الحياة العامة والخاصة، في مجال العبادات وغيرها من المعاملات.

ولكن المشكلة التي تحتاج إلى حل على المستوى الفقهي هي الموقف الفقهي الشيعي من مسألة الحكم الإسلامي في عصر الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عليه السلام، التي ابتدأت في سنة (٣٢٩هـ) بوفاة آخر السفراء الأربعة في الغيبة الصغرى، وهو (علي بن محمد السمري)[١]؛ حيث انقطعت منذ ذلك الحين كل صلة مباشرة، أو غير مباشرة للشيعة، مع الإمام الثاني عشر عليه السلام.

وهذه المشكلة تبرز على مستويين في مرحلتين تاريخيتين.

---

(١) بدأت الغيبة الصغرى سنة (٢٦٠هـ). وقد كان الاتصال بين الشيعة وبين الإمام يتم بواسطة السفراء، وهم أربعة: ١- عثمان بن سعيد العمري/ ٢- محمد بن عثمان العمري/ ٣- الحسين بن روح النوبختي/ ٤- علي بن محمد السمري. وقد امتدت هذه الغيبة إلى سنة (٣٢٩هـ) وانتهت بوفاة السفير الرابع، وبدأت الغيبة الكبرى. وقد تم إعلان هذه الغيبة الكبرى في آخر رسالة تلقاها السفير الرابع من الإمام، وهي: «بسم الله الرحمن الرحيم. يا علي بن محمد السمري، أعظم الله أجر إخوانك فيك، فإنك ميت ما بينك وبين ستة أيام، فاجمع أمرك، ولا توص إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامة، فلا ظهور إلا بعد إذن الله تعالى. وسيأتي من يدعي المشاهدة قبل خروج السفياني والصيحة، فهو مفتر، كذاب» وقد توفي السمري خلال الستة أيام التي حددتها الرسالة.

المستوى الأول في المرحلة التاريخية:

هذه المرحلة بدأت ببداية الغيبة الكبرى، وانقطاع الاتصال المباشر، وغير المباشر، مع الإمام الثاني عشر عليه السلام، واستمرت طيلة الفترة التاريخية التي قام فيها حكم باسم الإسلام في مناطق التواجد الشيعي في العالم الإسلامي، وتكاد تكون جميع مناطق (دار الإسلام).

وهذه المرحلة تشمل بقية عهد الخلافة العباسية المتزامن مع عهد الخلافة الأموية في (الأندلس)، والخلافة الفاطمية في (شمال إفريقية) و(مصر) و(سورية)، كما يدخل في هذه المرحلة الحكم العثماني الذي حمل سمة الخلافة، وادعى وراثة الخلافة العباسية، وحكم باسم الإسلام، وحمل شعارات الحكم الإسلامي، واعتمد في تشريعه القانوني على الفقه الإسلامي، باسطًا سلطانه السياسي، الشكلي والواقعي، على معظم العالم الإسلامي. وحيثما قام حكم باسم الإسلام يرفع شعاره، ويدعي تطبيقه!

وعلى مستوى هذه المرحلة فإن الموقف الفقهي الشيعي من هذه الصيغ من الحكومات، التي قامت باسم الإسلام، مماثل - تقريبًا - للموقف الفقهي في حالة ظهور الإمام المعصوم.

وغاية الفرق بين الموقفين هي إنه فيما لا يرجع إلى قضايا العلاقة بالحكم والدولة، وفيما عدا لا يتصل بحفظ النظام العام، ويتوقف عليه، فإن المرجع - في

هذه المرحلة – هو الفقيه الجامع لشرائط التقليد لأخذ الأحكام الشرعية منه على مستوى الفتوى، وفي القضاء، لفصل الخصومات بين المتنازعين، وفي بعض القضايا الأخرى، وهي ما اصطلح عليه فقهيًّا بـ (الأمور الحسبية) من قبيل الولاية على الأوقاف التي لا ولي لها، والولاية على الأيتام وسائر القاصرين الذين لا ولي لهم، وغير ذلك من الولايات التي سيأتي البحث عنها في (ولايات الفقيه).

وأما الموقف الفقهي للمذاهب السنية، فهو موقف منسجم مع الموقف الفقهي في مسألة الحكم بقدر ما يكون الحاكم – السلطان – قد تسلم السلطة بطريقة مشروعة حسب الرأي الفقهي المعتمد في هذه المذاهب، وهو البيعة من أهلها، أو يكون قد تسلم السلطة بالقوة والغلبة. وقد نشأت في هذه الفترة في الفقه السني مشكلة الأمراء المتسلطين، والدولة السلطانية التي يحكم الناس فيها حاكم تمكن من الاستيلاء على الحكم الفعلي بالقوة المسلحة، مع وجود الخليفة الشرعي الذي لم يعد يتمتع بأية سلطة حقيقية.

وهذه المشكلة تشبه مشكلة الشيعة مع الخلفاء في عصر ظهور الإمام المعصوم.

وقد واجهها الفقهاء السنة بحلول متنوعة، ومن أبرز من تصدوا لبحثها، والتماس الحلول الفقهية لها، الفقيه السياسي المشهور (أبو الحسن الماوردي) في كتابه الشهير (الأحكام السلطانية).

المستوى الثاني من المرحلة التاريخية الثانية:

هذه المرحلة هي أيضًا في غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، وتعذر الاتصال المباشر، وغير المباشر، به.

وتفترق هذه المرحلة عن سابقتها بزوال الحكم الإسلامي، والنظام الإسلامي، موضوعًا وشكلاً، وشعارًا، عن المجتمع بصورة مطلقة، وقيام حكومات لا تستمد شرعيتها من الإسلام بوجه من الوجوه.

وقد تكون هذه الحكومة، أو تلك، قائمة على عصبية قبلية، أو على مبادئ فلسفية ودستورية مخالفة للإسلام صراحة، بل ومعادية للإسلام باعتباره نظام حياة، ومشروع دولة.

وذلك كما في حكومات بعض الأمراء المتغلبين الذين خرجوا عن طاعة وتبعية حكومة الخلافة المركزية حتى من الناحية الشكلية، كما هو شأن بعض أمراء الأطراف في نهاية العصر العباسي الثاني، وما بعده.

وكما هو الشأن في الحكومات التي قامت في البلاد الإسلامية قبيل الحرب العالمية الأولى كما في (مصر) و(الهند)، وبعد الحرب العالمية الأولى كما في سائر البلاد الإسلامية؛ حيث أقيمت هذه الحكومات على منهج، وتنظيم، وتقنين، الدولة الحديثة في (الغرب الأوروبي) الحديث.

فإن الإمام المعصوم غائب بحيث لا يمكن الاتصال المباشر، وغير المباشر به، ولا يوجد حكم إسلامي على الإطلاق، حقيقة، ولا ادعاءً.

فما هو الموقف الفقهي الذي تقتضيه الشريعة الإسلامية في هذه الحالة؟

وهذا السؤال يواجه - في هذه الحالة - المسلمين جميعًا، وليس خصوصية الشيعة.

هنا مستويان في النظر إلى الواقع القائم والموقف منه:

الأول: هو الموقف الشرعي من الحكم غير الإسلامي القائم فيما يتصل بحفظ النظام العام لحياة المجتمع الإسلامي، وحفظ تماسك المجتمع.

الثاني: هو الموقف الشرعي من مسألة إقامة حكم إسلامي في المجتمع بديل عن الحكم القائم.

أمَّا بالنسبة إلى المستوى الأول:

فالظاهر إن حكمه الشرعي موضع وفاق بين المسلمين، وهو وجوب المحافظة على المقدار الضروري من النظام العام لحياة المجتمع الإسلامي، وحفظ تماسك هذا المجتمع بالتعاون مع السلطات غير الإسلامية القائمة الحاكمة، وذلك لبعض

الاعتبارات التي تقدم ذكرها، وعلى أساس أحد الأمرين اللذين ذكرناهما سابقًا، وهما:

١- إعطاء شرعية لسلطة هؤلاء الحكام غير الإسلاميين، بالمقدار الذي يحقق الهدف المذكور.

٢- إعطاء شرعية لتصرف المسلمين، وتعاملهم مع هؤلاء الحكام، بالمقدار الذي يحقق هذا الهدف.

والظاهر أن الأوفق بالأدلة الشرعية هو الثاني، بل هو هنا أولى من الحكومات الإسلامية الجائرة، غير الشرعية، على مذهب الشيعة الإمامية. فإنه إذا جاز توهم مشروعية إعطاء الشرعية لحكام الجور في الحكومات الإسلامية من جهة قيامها باسم الإسلام، ورفعها لشعار الإسلام، وتطبيقها لشريعة الإسلام، فإنه لا مجال لهذا التوهم في الحكومات القائمة على أساس غير إسلامي، موضوعًا، وشكلاً، وشعارًا، وممارسة، بصورة مطلقة.

وأما بالنسبة إلى المستوى الثاني:

فإن مقتضى ما تقدم بيانه في الفصول السابقة، وما ذكرناه من أدلة العقل، والنقل، والإجماع، هو وجوب العمل لإقامة حكم إسلامي.

فقد عرفت أن على المسلمين، بمقتضى إيمانهم الإسلامي – عقيدة وشريعة – أن يمتثلوا، وينفذوا الخطابات الإلهية العامة الموجهة إليهم، باعتبارهم أمة وجماعة، ولا يمكن ذلك إلا بإقامة الحكومة الإسلامية، فتجب إقامتها.

بل إن إقامتها واجب برأسه، مستقل بذاته، وليس بنحو الواجب المقدمي، لما تقدم بيانه من أن امتثال وتطبيق الأحكام العامة من جهاد، وقضاء، وإقامة حدود، وجباية وصرف الأموال العامة، هو في ذاته إقامة للحكومة الإسلامية، وليست السلطة والحكومة شيئًا آخر وراء هذا إلا في بعض الشكليات التي لا علاقة لها بجوهر السلطة.

وهنا يفترق الموقف الفقهي السني عن الموقف الفقهي الشيعي المتداول والمعروف.

فإن الموقف الفقهي السني يقتضي البناء على أحد الفروض الفقهية – الكلامية في تعيين الحاكم الإسلامي في الدولة الإسلامية، وإذا استبعدنا الاستيلاء على الحكم بالتغلب، والقوة، أو الوراثة، فإن أسلوب تعيين الحاكم الإسلامي ينحصر في اعتماد مبدأ الشورى بإحدى صيغتيه وهما:

١- ما اصطلحنا عليه بـ (الشورى العامة)، وهي ما يصطلح عليه الآن بـ (الاستفتاء العام).

٢- (الشورى الخاصة) وهي ما اصطلح عليه الفقهاء بـ (شورى أهل الحل والعقد) على خلاف بينهم في: من هم أهل الحل والعقد؟

فعلى أساس أحد هذين المبنيين الفقهيين في مسألة الشورى، يمكن للمسلمين السنة أن يعينوا، أو ينتخبوا حاكمًا، ويشكلوا حكومة إسلامية.

والحاكم المعين، أو المنتخب، حاكم شرعي أصيل - إذا كان جامعًا للشرائط المعتبرة - بحكم ولايته المعطاة له من الأمة.

بل في الفرق الإسلامية من ذهب إلى مشروعية الثورة المسلحة، لإقامة الحكم الإسلامي العادل، فقد حكى (الأشعري) عن (المعتزلة، والزيدية، والخوارج، وكثير من المرجئة) أن الخروج بالسيف «واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف، أهل البغي، ونقيم الحق. واعتلّوا بقول الله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ﴾[المائدة/ ٢]، وبقوله: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾[الحجرات/ ٩]، واعتلوا بقول الله ﷻ: ﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة/ ١٢٤].

وقال (أبو بكر الأصم)، ومن قال بقوله: «السيف إذا اجتمع على إمام عادل، يخرجون معه فيزيل أهل البغي».

أما (أصحاب الحديث: أهل السنة)، فقال عنهم (الأشعري):

«السيف باطل ولو قُتِلَت الرجال، وسُبِيَت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل ... وليس لنا إزالته، وإن كان فاسقًا، وأنكروا الخروج على السلطان، ولم يروه، وهذا قول أصحاب الحديث»(١).

وأما الموقف الفقهي الشيعي المشهور، والمعروف، فإنه يختلف اختلافًا أساسيًّا عن الموقف الفقهي السني في هذه المسألة؛ حيث إنه بناء على الموقف الكلامي الشيعي، فإن الإمام المعصوم عليه السلام حي موجود، وهو إمام الزمان. والفراغ في السلطة الإسلامية ليس ناشئًا عن عدم وجود الإمام، وإنما هو ناشئ من غيابه الذي تسببت به أوضاع الأمة نفسها بسيطرة «حكام الجور» عليها.

ويناقش جمهور الفقهاء الشيعة مبدأ الشورى، ولا يسلمون بكونه أساسًا صالحًا لإعطاء شرعية للحاكم المنتخب، أو المعين على أساسه، ومن ثم فلا تكون سلطته شرعية من وجهة النظر الفقهية الكلامية الإسلامية. ولا يرون في آيتي الشورى، وفيما ورد في شأن مبدأ الشورى في السنة، ما يصلح دليلاً شرعيًّا في هذه المسألة.

والحاكم - على أي حال - لا يمكن أن يكون حاكمًا أصيلاً مع وجود الإمام المعصوم الغائب عليه السلام الذي هو الحاكم الأصيل بمقتضى عقيدة الشيعة الإمامية في مسألة الإمامة.

(١) راجع مقالات الإسلاميين، ص ٤٥١ - ٤٥٢ و٤٦٦ - ٤٦٧.

وهنا يبرز عند فقهاء الشيعة موقفان فقهيان:

أحدهما: الموقف الذي يذهب أصحابه إلى عدم مشروعية إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة الكبرى؛ لأن إقامة الحكم، وتعيين الحاكم، يقتضي ممارسة الولاية العامة، والتصرف في أموال المسلمين، وأنفسهم، بمقتضى هذه الولاية العامة.

والأصل الأولي في مسألة الولاية هو: إن الولاية - في الأصل - لله وحده، وعدم ولاية أحد على أحد. والقدر المتيقن مما علم خروجه عن هذا الأصل الأولي هو ولاية التصرف العامة على المسلمين للنبي ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام، دون من عداهما. فيبقى كل من عداهما مشمولاً للأصل الأولي القاضي بعدم ولاية أحد على أحد.

وأما الفقيه الجامع للشرائط فقد دل الدليل على ثبوت بعض الولايات الخاصة المحدودة والمحددة له، في بعض الموارد، فيقتصر على ما علم ثبوته منها دون المشكوك، فضلاً عن الولاية العامة.

ونتيجة هذا الموقف الفقهي هي - كما قدمنا - عدم مشروعية السعي إلى إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة.

ولعل هذا الرأي هو المعروف المشهور بين قدماء فقهاء الشيعة الإمامية، وهو ما سنفصله في البحث عن (ولاية الفقيه العامة) من الناحية التاريخية لنشوء هذه النظرية، والذاهبين إليها.

ويبدو أن القول بعدم مشروعية السعي إلى إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة، كان هو المعروف عن الشيعة في أوساط مخالفيهم فهذا أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) يقول:

«وأجمعت الروافض على إبطال الخروج، وإنكار السيف، ولو قتلت، حتى يظهر لها الإمام وحتى يأمرها بذلك...»[١].

ثانيهما: الموقف الذي يذهب أصحابه إلى مشروعية إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة.

والمشروعية هنا تساوق الوجوب، فإقامة الحكم الإسلامي من القضايا التي يقال فيها في الفقه إنها من الأمور التي (إذا جازت وجبت)، فيجب على المسلمين أن يعملوا من أجل إقامة حكم على أساس الإسلام، يطبق أحكام الشريعة الإسلامية على المجتمع الإسلامي، ويصوغ حياة المسلمين على أساس هذه الأحكام.

(١) مقالات الإسلاميين، ص ٥٨ و٤٥١ و٤٦٧، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

ومستند هذا الموقف الفقهي عند معظم الذاهبين إليه هو ما اصطلح عليه بـ (ولاية الفقيه)؛ حيث يرى الذاهبون إليه أن الدليل قد دل على أن الإمام المعصوم عليه السلام قد نصب الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة الكبرى، وليًّا عامًّا، ولاية تصرف على المسلمين. وقد ثبت للفقيه بمقتضى هذه الولاية جميع ما ثبت للإمام المعصوم الولاية عليه. وهذا الفقيه الجامع للشرائط هو الحاكم الإسلامي المعين بـ (المنصب العام) حاكمًا على المسلمين. وهذا هو أساس مصطلح (ولاية الفقيه).

وعلى هذا فعلى المسلمين إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة على أساس (ولاية الفقيه) الذي يعطي - بما له من الولاية العامة في التصرف - الشرعية لكل التصرفات التي يتوقف عليها إنشاء الدولة الإسلامية، وإقامة الحكومة الإسلامية، واستمرارها، وممارستها لسلطتها على أموال الناس، وأنفسهم، كما هو الشأن في سائر الحكومات، ولكن على أساس تطبيق الشريعة الإسلامية.

فيقع البحث في ولاية الفقيه، والأدلة الدالة عليها حسب مذهب وفهم القائلين بذلك، لمعرفة مدى دلالة هذه الأدلة على صحة دعوى الولاية المذكورة وثبوتها من وجهة النظر الفقهية الشرعية.

وقبل ذلك لابد من البحث عن (ولايات الفقيه) الجزئية الخاصة التي وقع الكلام بين الفقهاء في ثبوتها له، وعدمه، ومعرفة ما هو ثابت منها، ثم ننقل الكلام إلى البحث في (ولايات الفقيه العامة)، ودلالة الأدلة عليها، وعدمها.

وهذا ما عقدنا له بحثًا خاصًّا بعنوان (ولايات الفقيه) نسأل الله تعالى التوفيق لإكماله ونشره.

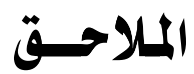
وقد فرغنا من كتابة المُسَوَّدة الأولى لهذه الأبحاث (صباح يوم الجمعة ١٧ محرم سنة ١٤١٠هـ الموافق ١٨ آب سنة ١٩٨٩م).

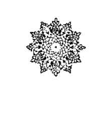
والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وصحبه الذين اتبعوه بإحسان. ونسأله تعالى التوفيق لإعادة النظر في هذه الأبحاث لمزيد من الدقة، والتعمق، والتوسع. وأسأله تعالى أن يجعله نافعًا للمسلمين، وأن يرزقنا فيه الإخلاص له تعالى.

وقد وقع الفراغ من هذه المسودة الثانية مساء (يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الثاني سنة ١٤١٠هـ الموافق ١٤ تشرين الثاني سنة ١٩٨٩م). والحمد لله والشكر له على استجابة الدعاء والتوفيق لإعادة النظر فيه. وقد تم ذلك في مراحل شتى، وفي أمكنة متعددة. وكان أكثر عملنا في هذه المخطوطة في المنزل الذي هجرنا إليه في بيروت لجناب الأخ المحسن أبي قاسم (محمد محمود حمود) وفقه الله تعالى وأحسن إليه، وفي منزل صهرنا العالم الفاضل الشيخ (جمال فقيه) في بلدة

(القصيبة/ قضاء النبطية في جبل عامل)، ونسأل الله تعالى أن يعامل كل من ظلمنا واعتدى علينا بعدله، وأن يغفر لمن ارعوى[١] عن غيه منهم برحمته.

(١) ارعوى: كفَّ وارتدع. (م).


الملاحق



الملحق الأول: تحقيق في مسألة إنكار الضروري وآثاره

يبدو - بحسب الاستقراء الذي يحتاج إلى متابعة وتوسع - أن عنوان (إنكار الضروري) لم يرد في الأخبار، كما لم يرد في كلمات الفقهاء القدماء في الأبحاث التي يناسب ذكره فيها. ولعل أول من أورد هذا العنوان هو المحقق الحلي في (الشرائع)، حيث قال في تعداد النجاسات:

«العاشر: الكافر، وضابطه كل من خرج عن الإسلام، أو من انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة...»[1].

والذي تعرَّض له الفقهاء القدماء بالبحث، وأوردوه في أبحاثهم، هو إنكار وجوب، أو حرمة، أمور بعينها، أو فعلها، أو تركها بداعي استحلال ذلك. وهذا ما ورد في الروايات أيضًا.

---

(١) شرائع الإسلام للمحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، ١/ ١٤٧، بشرح وتعليق السيد عبد الزهراء الحسيني، ط. أولى، دار الزهراء، بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

وهذه الأمور: إما مما بني عليه الإسلام بحسب الأخبار الواردة في ذلك، على الخلاف بينها في عدد ما بني عليه[١].

وإما ما ورد بعنوان (الكبيرة)[٢].

والظاهر إن عنوان (إنكار الضروري) - إذا ثبت عدم وروده في الروايات - عنوان متصيد ومنتزع من مجموع ما ورد في الروايات المشار إليها، فإن الأمور المنصوص عليها إنها مما بني عليه الإسلام، لا شك في أنها من الضروريات المعلوم كونها منه، وكذلك الكبائر، فإن كلاً منهما لا يسع أحدًا جهله إذا كان مسلمًا في بلاد المسلمين.

ولو ادعى المسلم في بلاد المسلمين الجهل بكون ما أنكره واستحلَّه من ضروريات الإسلام فهل يسمع منه ذلك، أو لا عبرة بادعائه؟

لا نتذكر الآن ما إذا كان قد تعرض لذلك أحد من الفقهاء (وليس عندنا من الكتب سوى مسودات هذه الأبحاث، ونحن في دمشق (صباح الجمعة ١٣ رجب ١٤١٠هـ).

---

(١) الكليني، أصول الكافي ٢ / ٢٧، (كتاب الإيمان والكفر)، وسائل الشيعة، ١ / ١٣ - ٢٩، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، أبواب مقدمة العبادات - باب وجوب العبادات الخمس، باب ٢ - ثبوت الكفر والارتداد بجحود بعض الضروريات وغيرها.

(٢) الكليني، أصول الكافي، ٢/ ٢٨٥، (باب الكبائر)، وسائل الشيعة، ١/ ٣٠ - ٣٩ (مقدمة العبادات)، باب ٢ ثبوت الكفر والارتداد بجحود بعض الضروريات وغيرها مما تقوم الحجة فيه بنقل الثقات.

ومقتضى ما ثبت من لزوم درء الحدود بالشبهات هو سماع دعواه، ولا يلزم بإقامة الدليل على صدق دعواه الجهل، لتعذر ذلك من جهة، ولمخالفته للامتنان وسماحة الشريعة من جهة أخرى.

وقد ذهب الشيخ (الطوسي) في (النهاية) إلى اعتبار كون المنكر والمستحل مسلمًا بالفطرة في ترتيب آثار الإنكار عليه، والحكم بكفره، وذلك من جهة أن الملّي قد يجهل بعض الأحكام.

وقد يستفاد من هذا أن الفطري لا تسمع منه دعوى الجهل، لعدم قابليته للجهل، بخلاف الملي، فإنها تُسمع منه.

وفي هذا نظر، بل منع - إذا لم يكن ثمة نص تعبدي في المقام، والتعبد المحض هنا بعيد جدًّا - فإننا نشاهد في زماننا، في بلاد الإسلام، بعض الناس الذين يجهلون كثيرًا من الأحكام، بسبب عدم تيسّر اطلاعهم على أحكام الإسلام بنحو تفصيلي للانصراف إلى علوم أخرى، أو للاستغراق في الأعمال، أو لعدم تيسر المعلم. وهذا أمر موجود في كل زمان، وبعض الروايات يحكي عن وجوده في زمان الأئمة - عليهم السلام، ولعل مما يشعر، أو يدل على سماع دعوى الجهل، رواية (عمر بن يزيد)، عن الصادق عليه السلام، وفيها:

«وأما من لم يسمع ذلك فهو عذر حتى يسمع، ثم قال عليه السلام: «يؤمن لله ويؤمن للمؤمنين» [1].

(١) الوسائل، ١/ ٣٧ - ٣٨ (الباب ٢)، ح ١٩.

وهل لعنوان (الضروري) موضوعية في ترتب الأثر على إنكاره، أو إن ترتب الأثر على إنكاره حيث كاشفيته عن إنكار النبوة والرسالة؟

لا شك عندنا في أنه ليس لعنوان الضروري موضوعية، وإنما اعتبر من حيث كاشفيته عن إنكار الشريعة واستلزامه لذلك، وكونه ضروريًّا يقتضي ذلك، ويكشف عنه. ولا يكشف تعبير من عبر بـ (الضروري) من الفقهاء عن اعتبارهم له على نحو الموضوعية خاصة وأنهم عبروا بكون الجاحد عالمًا بكونه من الدين.

ويترتب على هذا أمران:

الأول: إنه إذا كان الإنكار، أو الاستحلال، لشبهة عرضت، بحيث لا يقتضي إنكاره واستحلاله تكذيب النبي ﷺ، وإنكار الشريعة، ولا يلازمه، فلا يمكن الحكم بترتيب آثار الإنكار والاستحلال عليه من الحكم بكفره وارتداده.

الثاني: إنه لا يتعين أن يكون متعلق الإنكار، وموضوع الاستحلال، من ضروريات الإسلام، بالمعنى المصطلح للضروري بل يكفي في ترتب أثر الإنكار كونه ضروري الثبوت عند المنكر بمقتضى الدليل المعتبر عنده.

كذلك لا يعتبر أن تكون المعصية من الكبائر بالمعنى المصطلح، بل يكفي ثبوت كون الفعل معصية عند المستحل بالدليل المعتبر. وإلى هذا ذهب صاحب (مجمع البرهان) كما تدل عليه عبارته التي نقلناها في متن هذا الكتاب، وهو

الظاهر من مذهب (الحر العاملي) حسب العنوان الذي وضعه للباب المخصص للمسألة [١].

وتدل على ذلك بعض الأخبار من قبيل رواية (أبي عمرو الزبيري)، عن الصادق عليه السلام، وفيها:

«... والجحود على معرفة، وهو أن يجحد الجاحد، وهو يعلم أنه حق قد استقر عنده»[٢].

ومن قبيل رواية (تحف العقول)، عن الصادق عليه السلام، وفيها:

«.. فمعنى الكفر كل معصية عصي الله بجهة الجحد، والإنكار، والاستخفاف، والتهاون في كل ما دق وجل، وفاعله كافر»[٣].

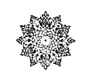
وفي معناها - من هذه الجهة، بمقتضى الإطلاق - رواية (عبد الرحيم القصير)، عن الصادق عليه السلام، وفيها:

«.. وإذا قال للحلال: هذا حرام، وللحرام هذا حلال، ودان بذلك، فعندها يكون خارجًا من الإيمان والإسلام إلى الكفر»[٤].

---

(١) الوسائل، ١/ ٣٠ (مقدمة العبادات)، الباب ٢.
(٢) الوسائل، ١/ ٣٢ - ٣٣ (مقدمة العبادات)، الباب ٢، ح ٩.
(٣) الوسائل، ١/ ٣٦ (باب ٢)، ح ١٥.
(٤) الوسائل، ١/ ٣٧ (باب ٢)، ح ١٨.

على كل حال، فإن دلالة قضية (إنكار واستحلال ما علم من الدين) على ما ذكرناه من «كلية الإسلام» شديدة الوضوح، وإلا لم يكن وجه لترتيب حكم الكفر، والارتداد، وما يستتبعه.

 الملحق الثاني: خلافة الإنسان في الأرض

قد نص الله تعالى في القرآن الكريم على خلافة الإنسان العامة في الأرض بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ...﴾ [البقرة/ ٣٠ - ٣٩].

وقوله تعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل / ٦٢].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾ [فاطر/ ٣٩].

وهذه الخلافة العامة للإنسان على الأرض ليست مطلقة، ولا يتمتع بها الإنسان كيفما كان حاله، بل هي مشروطة بأصل التوحيد وإعمار الأرض.

وهذا هو مقتضى دلالة الآيات السابقة على آية الاستخلاف في سورة (البقرة) والممهدة لها، وهي الآيات [٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩] فقد دلت على أن ثمة

عهدًا موثقًا، بين الله تعالى وبين البشر، وهو ظاهر آية سورة (فاطر) الآنفة كما دلت على ذلك أيضًا الآية الثامنة من سورة (الحديد) المدنية/ ٥٧. وهذا هو صريح قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف/ ١٧٢].

ويفهم من مجموع الآيات الكريمة أن هذا الميثاق يتضمن الإيمان بالله، وبناء العلاقات الإنسانية على العدل، وإعمار الأرض.

وهذا الميثاق الذي تقوم على أساسه الخلافة العامة للإنسان على الأرض، هو ما فطر الله الناس عليه من غريزة الإيمان والتوحيد، ومبدأ الخيرية في النفس الإنسانية (الضمير).

وهذه الخلافة العامة لا يخل بها ما يشوب التوحيد من شوائب، وما يلابس الإعمار من إفساد. وقد دلت على ذلك صراحة جملة من الآيات.

منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل/ ٦١].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِۦ بَصِيرًۢا﴾ [فاطر/ ٤٥].

ومنها قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ ۚ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾ [الأعراف/ ١٠٠].

هذا ما كان من شأن الخلافة العامة التي ثبتت لجميع البشر.

وأما الخلافة الخاصة - خلافة الاصطفاء - فهي لصنف من الناس ثبتت لهم الخلافة العامة كسائر البشر، ولكنهم يتمتعون بشروط تجعلهم أكثر أهلية، وأكثر مسؤولية. وهذه الشروط هي الشروط نفسها الثابتة في الخلافة العامة، ولكنها صارمة ليس فيها شوائب.

إن خلافة الاصطفاء - الخلافة الخاصة - مشروطة بالتوحيد الخالص النقي من الشوائب، وإعمار الأرض، وعدم الإفساد في الأرض بعد إصلاحها، والسلوك العادل في المجتمع. وقد دلت صراحة جملة من الآيات على هذه الشروط.

منها قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور/ ٥٥].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا ۙ وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ . ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾[يونس/١٣-١٤].

وكون هذه الخلافة الخاصة تنزع وتزول عند الانحراف، والإخلال بشرطها، فقد دلت عليه صراحة وظاهرًا، جملة من الآيات التي قص الله تعالى فيها مصير الأمم السابقة التي اصطفاها لهذه الخلافة، ثم نزع الخلافة عنها لما انحرفت عن ميثاق الله، كما حذر أجيال الأمة الإسلامية من مثل هذا المصير.

منها قوله تعالى في شأن نوح وقومه: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ... فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَعَلْنَٰهُمْ خَلَٰٓئِفَ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُنذَرِينَ﴾ [يونس ٧١ - ٧٣].

فقد اصطفى الله تعالى من قوم نوح الذين آمنوا منهم، وأنجاهم، واستخلفهم: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ ۚ﴾ [هود/ ٣٦ - ٤٨].

ومنها قوله تعالى في شأن هود وقوم عاد: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِى ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً ۖ فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۖ وَمَا كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف/ ٦٥ - ٧٢].

وقال الله تعالى في شأن قوم عاد أيضًا: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُم مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ ۚ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا ۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ [هود/ ٥٠ – ٥٧].

ومنها قوله تعالى في شأن صالح، وقومه ثمود: ﴿غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود/ ٦١].

﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۗ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ﴾ ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [الأعراف/ ٧٣ – ٧٨].

ومنها قوله تعالى في شأن شعيب وقومه: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ ۖ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ... قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا ... فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [الأعراف/ ٨٥-٩١].

ومنها قوله تعالى في شأن موسى وبني إسرائيل: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا ۖ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ

وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ ﴿قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا ۚ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف/ ١٢٨-١٢٩] ﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَـٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَـٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُواْ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ ﴾ [الأعراف/ ١٣٧] ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَظْلِمُونَ ﴾ [الأعراف/ ١٦٢] ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ ۗ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ ٱلْعِقَابِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الأعراف/ ١٦٧].

وقد نزع الله الخلافة الخاصة - خلافة الاصطفاء - من بني إسرائيل[(١)].

وهذه سنة الله في شأن الخلافة الخاصة، خلافة الاصطفاء، بالنسبة إلى الأمم القديمة. وهي سنة من سنن التاريخ الثابتة بحسب الرؤية القرآنية لحركة التاريخ البشري. فليس ثمة اصطفاء عرقي لشعب من الشعوب، أو أمة من الأمم، كما يتوهم اليهود، وكما تنظر بعض الأمم إلى نفسها، وكما يتوهم بعض المسلمين نتيجة لرؤية غيبية ليست من الإسلام في شيء!

---

(١) لاحظ [البقرة/ ٦١]، [البقرة/ ٩٠]، و[النساء/ ١٥٥-١٦١]، و[المائدة/ ١٣]، و[آل عمران/ ١١٢-١١٣]، وغيرها.

إن الاصطفاء الإلهي، في حركة التاريخ، هو اصطفاء يتم على أساس القيم الأخلاقية، والأمانة لمقتضيات الخلافة، والتعامل مع الواقع الموضوعي الصارم.

ومن هنا فإن هذه السنة تجري بالنسبة إلى الأمة الإسلامية، كما جرت بالنسبة إلى الأمم القديمة، دون أي فرق بينهما.

فقد بيّن الله تعالى في القرآن الكريم أن أجيال الأمة الإسلامية محكومة بنفس هذا القانون التاريخي، وخاضعة كغيرها من الأمم القديمة لسنة الله في خلافة الاصطفاء.

وإذا أخل جيل منها بشروط الاصطفاء الإلهي، فإن الله تعالى ينزع عنه خلافته، وينزل به العقوبة والعذاب، نتيجة لانحرافه عن النهج القويم.

وهذه العقوبة ليست أخروية فقط، وإنما هي دنيوية أيضًا، تتمثل في فقدان المركز القيادي، وفي الفتن الداخلية، وفي الفقر، والتخلف.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [الأنعام/ ١٣٣].

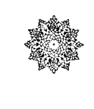
وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾ [الأنعام/ ١٦٥].

وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْـَٔاخِرَةِۚ فَمَا مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِي ٱلْـَٔاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ . إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْـًٔاۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [التوبة/ ٣٨-٣٩].

وقوله تعالى: ﴿هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦۚ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُۚ وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَـٰلَكُم ﴾ [محمد/ ٣٨].

إلى غير ذلك من الآيات، وقد ورد في السنة كثير مما يدل على ذلك.

والحمد لله رب العالمين. وفق الله لإعادة صياغة هذا البحث وإتمامه في دمشق - مساء (يوم الجمعة ١٤ رجب)، يوم مولد أمير المؤمنين علي عليه السلام، الموافق (٩ شباط ١٩٩٠ م) في الساعة التاسعة مساءً ونحن في ضيافة الأخ الكريم (أبي صبيح، السيد صائب النحاس) وفقه الله وصانه من كل سوء، ونحن في بيته في (غوطة دمشق).



الملحق الثالث: (الصحيفة/ الكتاب) بين المسلمين واليهود في المدينة

تمهيد: العلاقات الأولى

نشأت العلاقات الأولى بين النبي ﷺ واليهود في الأيام، أو الأسابيع الأولى للهجرة. فلا شك أن اليهود كانوا يراقبون بدقة نمو الدعوة الإسلامية في (مكة)، وما تتعرض له، وانتشارها البطيء الصعب، بثبات مستمر، بين قريش والعرب، فكانوا بحكم ثقافتهم وتفوقهم الحضاري آنذاك، وصلاتهم الخارجية، يدركون أهمية هذا التطور، وما يمكن أن يحمله لهم ولأوضاعهم الاقتصادية والسياسية في (شبه الجزيرة) من تحولات أساسية، وكبيرة.

ولذلك فقد بادروا إلى التواصل مع النبي والمسلمين، وقد استجاب النبي ﷺ، بحرارة وانفتاح، لهذا التواصل، في صميم الدعوة الإسلامية (تعارف الشعوب) كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات/ ١٣].

وقد روى الشيخ الصدوق محمد بن علي بن قولويه (ت ٣٨١ هـ)[١]، عن (علي بن إبراهيم بن هاشم)، قال: «... وجاءته اليهود (قريظة، والنضير، وقينقاع)، فقالوا: يا محمد، إلى ما تدعو؟ فقالوا له: قد سمعنا ما تقول، وقد جئناك لنطلب منك الهدنة، على أن لا نكون لك ولا عليك، ولا نعين عليك أحدًا، ولا نتعرض لأحد من أصحابك، ولا تتعرض لنا، ولا لأحد من أصحابنا، حتى ننظر إلى ما يصير أمرك، وأمر قومك.

«فأجابهم رسول الله ﷺ إلى ذلك. وكتب بينهم كتابًا ألا يعينوا على رسول الله ﷺ، ولا على أحد من أصحابه، بلسان، ولا يد، ولا بسلاح، ولا بكُراع[٢]، في السر والعلانية، لا بليل، ولا نهار. الله بذلك عليهم شهيد. فإن فعلوا فرسول الله ﷺ في حل من سفك دمائهم، وسبي ذراريهم ونسائهم، وأخذ أموالهم. وكتب لكل قبيلة منهم كتابًا على حدة...»[٣].

وكان الذي تولى أمر (بني النضير) حي بن أخطب، وكان الذي تولى أمر (بني قريظة) كعب بن أسد، والذي ولي أمر (بني قينقاع) مخيريق.

ويبدو أن هذا الاتصال بين الجماعة اليهودية في (المدينة)، وبين النبي ﷺ، كان أول اتصال بين المسلمين واليهود على مستوى العقد السياسي في المجتمع

---

(١) إكمال الدين، ص ١١٤ - ١١٥.
(٢) بكُراع: بِخَيْل. (م).
(٣) رواه المجلسي في بحار الأنوار، ١٩/ ١١٠ - ١١١.

الإسلامي الجديد، الأسابيع، أو الأشهر الأولى من هجرة النبي ﷺ، وقبل معركة (بدر).

ويلاحظ أن هؤلاء اليهود قسم منهم من اليهود الذين كانوا جزءًا من سكان (يثرب: المدينة)، وهم (بنو قينقاع). وقسم منهم (من خارج المدينة)، وهم بنو (النضير). ومن اليهود خارج (المدينة) من لم يرد لهم ذكر في هذه المعاهدات، وهم يهود (خيبر).

وقد مهد هذا الاتصال للمرحلة التالية التي وضعت فيها (الصحيفة)، وأدخلت اليهود في المجتمع الإسلامي، وأدمجتهم في تركيبه، ووضعت عليهم مسؤوليات سياسية، واجتماعية، ودفاعية.

الصحيفة:

أقدم من نقل هذا النص بصورة يفترض أنها كاملة هو ابن إسحاق (ت ١٥١ هـ) في سيرته التي وصلت إلينا مهذبة عن طريق (ابن هشام)، وسنذكر جميع ما أمكن للباحثين استقصاؤه من مصادر هذا النص في فقرة مستقلة.

التسمية:

تارة يطلق على هذا النص اسم (الكتاب)، وهو الاسم الذي أطلق في مقدمة النص؛ حيث ورد فيها: «هذا كتاب من محمد النبي...» وفي نهايته؛

حيث جاء في البند (٤٧) الختامي «... وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم»، وهي التسمية التي استعملها (ابن إسحاق)؛ حيث قال: «وكتب رسول الله كتابًا...».

وتارة أخرى يطلق عليها اسم (الصحيفة)، وهو الاسم الذي تردد ذكره في ثنايا النص؛ حيث وردت التسمية بـ (الصحيفة) في البند (٢٢): «... وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة...»، وفي البند (٣٧): «... وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة...»، وفي البند (٣٩): «... وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة»، وفي البند (٤٢): «... وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة... على أتقى ما في هذه الصحيفة..»، وفي البند (٤٦): «... مثل ما لأهل هذه الصحيفة...»، والبند (٤٧) الختامي: «... وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره...».

وقد استعمل المعاصرون اسم (وثيقة)، واستعمل المستشرقون وغيرهم اسم (دستور المدينة)، واسم (الوثيقة) كما جاء لدى (مونتجومري وات) في كتابه (محمد في المدينة) ص (٣٢٧)، وما بعدها.

ولكننا نفضل أن نستعمل في دراستنا هذه اسم (الصحيفة).

أ- **النص:** سنعتمد على نص (ابن إسحاق) كما نقله (ابن هشام) في سيرته.

وقد وردت بعض الزيادات الطفيفة في كتاب (الأموال) لأبي عبيد، وهي لا تؤثر على المعنى، وربما تكون الزيادات توضيحية من النساخ أدمجت في النص الأصلي، سهوًا وتسامحًا، وسنشير إليها في الهامش.

قال (ابن إسحاق):

«وكتب رسول الله كتابًا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه اليهود، وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم، وشرط لهم:

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش، وأهل يثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم (فحل معهم)، وجاهد معهم.

ربما يكون ذكر المؤمنين والمسلمين للدلالة على شمول المعاهدة للمسلمين غير المهاجرين؛ حيث إن اسم المؤمنين كان خاصًّا بالمهاجرين دون (الأعراب)، ويمكن الطعن في هذه الاستفادة بأنه من غير المؤكد كون التفرقة بين المؤمنين والمسلمين على أساس الآية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات/ ١٤]. لاحتمال كون سورة (الحجرات) نزلت في وقت متأخر عن وضع (الصحيفة)، ويرجح هذا الاحتمال ذكر (الحجرات) في السورة المباركة.

«١- إنهم أمة واحدة من دون الناس»:

لا شك لدينا في أن المراد بكلمة (أمة) هو الجماعة السياسية المتميزة، بقرينة قوله (من دون الناس). والتمايز قائم على معيار جديد غير قبلي، وغير دموي، وهو معيار عقيدي. والبنود التالية في الصحيفة تتضمن شرح المحتوى السياسي - العقائدي لكلمة (أمة) في النص، إلى جانب ما تتضمنه من أشكال تنظيمية.

ولكن سؤالاً يرد هنا وهو:

إن مرجع الضمير في (إنهم) هل هو خصوص المسلمين، ويكون قوله (ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم) في مقدمة (الصحيفة) إشارة إلى المسلمين الذين ليسوا من (يثرب)، أو قريش، بل ينتمون إلى قبائل أخرى، وحينئذ فيكون المراد بـ (أمة) في البند الأول خصوص المسلمين، ولا يكون اليهود جزءًا من الأمة؛ لأن الأمة على هذا هي القائمة على أساس عقيدي، بصرف النظر عن تشكلها في مجتمع سياسي واحد، وإنما هم فقط جزء من المجتمع السياسي الواحد المكوَّن من (أمتين).

أو إن المراد بـ (من تبعهم ولحق بهم..) هو اليهود الذين كانوا الطرف الآخر في هذا العقد السياسي - الاجتماعي، وحينئذ يكون المراد بـ (أمة) في البند

الأول مجموع المسلمين واليهود، وتكون هذه الكلمة مرادفة لمصطلح (مجتمع سياسي واحد)، ولا يراد بها الأمة بالمعنى العقيدي.

وعلى كلا الاحتمالين تكون الأمة بالمعنى العقيدي قادرة على التشكيل في مجتمع سياسي متنوع يتكون منها ومن (أمة أخرى) قائمة على أساس عقيدي، أو عرقي، أو غيرهما، ويكون المجتمع السياسي بكل تنوعاته خاضعًا لنظام حكم واحد، ولنظام قانوني واحد، يحكم الجميع.

وهنا نلفت إلى أمر عظيم الأهمية جدًّا، وهو أن هذا النص - وثمة دلائل أخرى - يدل على أنه في الفكر الإسلامي لا يوجد تلازم بين مفاهيم: وحدة الأمة (بالمعنى العقيدي)، ووحدة المجتمع السياسي، ووحدة الدولة.

إن وحدة الأمة (بالمعنى العقيدي)، أمر ثابت لا يمكن التشكيك في ثباته وحرمة الإخلال به، ولكن في إطار وحدة الأمة يمكن أن يتعدد المجتمع السياسي، ويمكن أن تتعدد الدولة حسب تعدد المجتمع السياسي داخل الأمة الواحدة بـ (المعنى العقيدي).

وبالعودة إلى محل الكلام نقول:

ربما يرجح الاحتمال الثاني في فهم النص، أن البند (١٦) ورد فيه (إن من تبعنا من يهود...) فاعتبر اليهود تابعين للمسلمين في هذا التعاقد، وهم (تابعون) باعتبارين:

الأول: إن الأساس التشريعي - القانوني للمجتمع السياسي الجديد هو الإسلام.

الثاني: إن مبادرة تأسيس المجتمع قام بها المسلمون، فهم يمثلون الطرف الأول. فالتبعية هنا بمعنى (الطرف الثاني).

وهذا التعبير في البند (١٦) يتفق مع مقدمة الصحيفة (... ومن تبعهم فلحق بهم) ويشهد لهذا الفهم أيضًا البنود الآتية (٢٥ - ٣٥).

وعلى أي حال، فإن هذا النص يدل على أن الإسلام يقبل فكرة تأسيس مجتمع سياسي متنوع في دولة واحدة، ونظام حكم واحد، على أساس الإسلام، يتمتع الجميع فيها بحق المواطنة الكاملة. ولا يشترط لإقامة الدولة أن تكون لمجتمع إسلامي نقي خالص، ولا يكون غير المسلمين فيها متمتعين بحق المواطنة الكاملة. والمسألة مهمة تحتاج إلى مزيد من البحث والتأمل.

«٢- المهاجرون من قريش على ربعتهم[(١)]، يتعاقلون بينهم، وهم يفدون[(٢)]، عانيهم بالمعروف، والقسط، بين المؤمنين».

---

(١) في كتاب (الأموال) لـ (أبي عبيد) وكتاب (النهاية لـ (ابن الأثير): (رباعتهم). فقال (أبو عبيد): الرباعة: هي المعاقل. وقد يقال: فلان على رباعة قومه، إذا كان المتقلد لأمورهم، والوافد على الأمراء فيما ينوبهم». وقال (ابن الأثير) : «القوم على رباعهم. ورباعتهم: أي على استقامتهم، يريد أنهم على أمرهم الذي كانوا عليه».

(٢) العاني: الأسير، وفداؤه: فك أسره بالمعروف، بلا مغالاة في الفدية من جانب الآسر، ولا شح من جانب أولياء الأسير.

«٣- وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط، بين المؤمنين»[١].

«٤- وبنو الحرث على ربعتهم... «حسب البند الثالث».

٥- وبنو ساعدة على ربعتهم... «حسب البند الثالث».

٦- وبنو جشم على ربعتهم... «حسب البند الثالث».

٧- وبنو النجار... «حسب البند الثالث».

٨- وبنو عمرو بن عوف... «حسب البند الثالث».

٩- وبنو النبيت... «حسب البند الثالث».

١٠- وبنو أوس... «حسب البند الثالث»[٢].

---

(١) قال (الراغب): «وباعتبار عقل البعير، قيل: عقلت المقتول: أي أعطيت ديته. وقيل: أصله أن تعقل الإبل بفناء ولي الدم. وقيل: بل يعقل الدم أن يسفك. ثم سميت الدية بأي شيء كل - عقلاً».

(٢) يذكر الدكتور إبراهيم بيضون في كتابه: (الرسالة والرسول، الطبعة الأولى، ١٩٨٩ م، ص ٢١):
أن (بني عمرو بن عوف) و(بني النبيت) من (الأوس) هما العشيرتان اللتان أسلمتا في ذلك الحين، (بينما الآخرون من هذه القبيلة وردوا تحت اسم (بني الأوس) الذي تأخر إسلام جزء منهم بعض الوقت). ولم يذكر بيضون مصدرًا لما قال. ويبدو أن (بني الأوس) ليس مجموعة عشائر أوسيَّة تأخر إسلامها، وإنما هم عشيرة أوسية تحمل هذا الاسم أو مجموعة عشائر صغيرة ذُكرت جملة ولم تفصل أسماؤها الخاصة. ويدل على صحة قولنا: إن الصحيفة في البنود (١١ - ١٥) اشتملت على أحكام تتعلق بالمؤمنين خاصة ، وفي البند (١٦) وما بعده يأتي ذكر اليهود وتنظيم علاقتهم بالمسلمين، وهذا يقتضي أن تكون البنود (٣ - ١٠) خاصة بالمسلمين دون غيرهم. ويدل أيضًا على ذلك أن (بني أوس) ورد ذكرهم في البند (٣٠) في معرض بيان تحالفات اليهود مع عشائر (الأوس) و(الخزرج) في البنود (٢٥ - ٣٥)، والبند (٣٠) هو: (وإن ليهود بني الأوس مثل ليهود بني عوف). وهو ظاهر في أن (بني الأوس) مسلمون.

نلاحظ في هذه البنود الأمور التالية:

الأول: إنها تبرز التنوع القبلي، فمع أن مضمون البنود واحد، إلا أن كل جماعة قبلية وردت باسمها الخاص.

لقد ذكرت قريش باعتبارها جماعة واحدة، ولم تذكر قبائلها؛ لأن المسلمين من قريش (المهاجرين)، كانوا أفرادًا من كل قبيلة، ولم تكن مجموعات الأفراد من كل قبيلة تمثل حجمًا عدديًّا يُعْتَدّ به ليحملوا اسمهم الخاص، ويبدو أنه لم يكن ثمة تنوع داخلي يذكر بين قبائل قريش، من حيث العادات، والأعراف، والتقاليد، يستدعي إفراد القبائل بالنص عليها بأسمائها الخاصة.

أما اليثربيون (الأنصار) – من (الأوس) و(الخزرج) – فقد ذكروا بأسمائهم القبلية، وعبر عن كل مجموعة باسمها القبلي الخاص.

الثاني: إن الوضع السابق على الإسلام، لكل قبيلة، قد بقي كما هو، وهذا هو المقصود من عبارة (على ربعتهم) فإن المراد بقاؤهم على وضعهم السابق:

١– من حيث التركيب الداخلي للعشيرة، أو القبيلة (مسألة الزعامة، وقضايا حقوق الملكية، وغيرها من التزامات وعادات داخل العشيرة بين أفرادها، وأفخاذها) إذ لم يكن – حين وضع الصحيفة – قد نزل تشريع يقتضي تغيير التركيب الداخلي، وشبكة العلاقات للعشيرة والقبيلة.

٢- من حيث الديات، والتسويات المتبعة في جنايات القتل، والجرح. وهذا هو المقصود من عبارة (يتعاقلون معاقلهم الأولى)، فالديات وما إليها تدفع حسب العرف السائد بين هذه العشائر وفيها، إذ لم يكن قد شرع - حين وضع الصحيفة - حكم إسلامي خاص في شأن الديات.

٣- ولكن لم يترك العرف السائد كما كان تمامًا خاضعًا للفهم القبلي الخاص، وإنما وضع له، من ناحية التطبيق، معيار جديد، ثابت، مستمد من روح الإيمان الجديد، وهذا المعيار هو الذي نصت عليه عبارة (بالمعروف والقسط بين المؤمنين).

٤- والبنود السابقة تظهر أن جانبًا كبيرًا من الاستقلال الداخلي للقبائل قد حفظ من خلال النص على بقاء كل جماعة (على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى)، ولكن هذا الاستقلال والخصوصية قد وضعت عليه قيود تحدده، وتضيق دائرته، لمصلحة مفهوم (الأمة الواحدة) الذي تندمج فيه المجموعات في كيان مجتمعي واحد.

ونلاحظ هنا أن الإسلام لم يحاول أبدًا تحطيم المجموعات القبلية، بل لقد أبقى عليها واستغلها لتعزيز روح التضامن الداخلي على مستوى التكافل الاجتماعي (الدية - العاقلة/ صلة الرحم وتشريعات أخرى) ولكنه أدمجها - بما هي مجموعات - في جسم الأمة الواحدة، بعد أن جرَّدها من كل مضمون سياسي. فيمكن أن يقال إن التركيب المجتمعي للأمة الإسلامية هو (فيديرالية)

شعوب، ومجموعات بشرية. وهذه (الفيديرالية) تعني التنوع في إطار الوحدة، وهو يعني إمكانية تشكيل (مجتمعات سياسية) و(دول) في نطاق الأمة الواحدة.

هذه المجتمعات السياسية والدول تتمايز في حدود شأنها الداخلي، والسياسي، المباشر مع الخارج. وتتحد بما هي أمة في العلاقات مع (الأمم الأخرى = دار الحرب / دار التعاهد / دار الهدنة / دار الحياد) والبحث مهم يحتاج إلى تعقب على مستوى النص الفقهي، والفكري.

«١١- وإن المؤمنين لا يتركون مفرحًا[1] بينهم. وإن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل».

وهذا البند ينص على وجوب تكافل اجتماعي في قضايا الديات والتسويات المالية للجنايات البدنية. وهو تكافل يتجاوز التزامات القبيلة في هذه الشؤون التي نصت عليها البنود السابقة بعبارة (يتعاقلون معاقلهم الأولى)؛ حيث عبر في هذا البند بـ (المؤمنين)، فهو التزام على مستوى الانتماء إلى الدائرة الأوسع، الأمة.

«١٢- ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه».

كانت الجماعات اليهودية مرتبطة بتحالفات مع عشائر (الأوس) و(الخزرج) كما دلت عليه البنود الآتية في (الصحيفة).

---

(١) المفرح: هو المثقل بالدَّيْن، والعيال.

من المؤكد أن النبي ﷺ أراد أن يرسخ أسس السلام الأهلي، بين (الأوس)، و(الخزرج) الذي حل بينهم بدخولهم جميعًا في الإسلام، وأراد أن يؤكد مفهوم الأمة الواحدة الذي عبر عنه البند الأول في (الصحيفة)، فوضع هذا البند (١٢) ليحافظ في هذه المرحلة على التوازنات العشائرية القائمة بين (الأوس) و(الخزرج) من جهة، وليحول بين اليهود (الطرف الثاني في هذا العقد الاجتماعي)، وبين العبث بحالة السلام الجديدة القائمة على وحدة العقيدة والاتجاه بين (الأوس) و(الخزرج)، فأكد هذا البند على المنع من إحداث تحالفات جديدة بين المسلمين، وبين مواليهم، وحلفائهم اليهود، أو غيرهم، تغير الوضع القائم.

«١٣- وإن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) من بغى منهم أو ابتغى دسيعة[١] ظلم وإثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين. وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم».

هذا البند جعل (الأمة = المجتمع السياسي) مسؤولاً عن العدالة والسلام والأهلي، فإن الظلم، والإثم، والعدوان، يمكن أن يراد بها الجنايات على الأفراد وحقوقهم، ولكن الفساد بين المؤمنين يراد به الفتنة السياسية.

---

(١) الدسع: الدفع. والمراد: محاولة التوصل إلى هدف ظالم، أو التوصل إلى هدفه على سبيل الظلم. والدسيعة: العطية. والمراد: طلب عطية لا يستحقها. بغى: ارتكب جريمة البغي. ابتغى: طلب البغي، وسعى إليه.

وقد جعل هذا البند الأمة مسؤولة عن ردع وقمع ذلك دون اعتبار للانتماءات القبلية كما ينص على ذلك عبارة «... وإن أيديهم جميعًا عليه، ولو كان ولد أحدهم».

وهذا البند يؤكد مضمون البند الأول عن (الأمة الواحدة) ويفي مضمونه بالعناصر الحقوقية، والالتزامات الاجتماعية، والسياسية.

«١٤- ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن».

هل المراد هنا - في هذه المرحلة من نمو الإسلام - الكافر من الأعداء المحاربين، فلا يدخل في هذا الحكم الكفار: اليهود، الذين يمثلون الفريق الثاني في عقد (الصحيفة)؟ أو أن المراد مطلق الكافر فيشمل اليهود. ونرجح الاحتمال الثاني.

والقسم الثاني من البند يشمل مطلق الكافر أيضًا. ومن الواضح أن هذا الحكم هو في حالات النزاعات بين الأفراد؛ حيث يكون المرجع هو القضاء، ومن هنا فإن النزاع بين مؤمنَيْن، أو كافرين، يسري عليه الحكم نفسه؛ لأن المرجع في هذه النزاعات هو القضاء كما قلنا.

ونرجح أن النص على هذه المسألة هو للحيلولة دون استمرار الولاءات، والتحالفات، التي كانت سائدة في الجاهلية بين بعض الأشخاص، أو الجماعات

من (الأوس) و(الخزرج)، وبين اليهود، إذ إن هذه الولاءات كان لها مضمون سياسي لم يعد من الجائز استمراره بعد الإسلام، وتكوين المجتمع السياسي الإسلامي، وإنشاء الدولة الإسلامية.

فهذه الفقرة تمهد للبند (١٥) التالي:

ومما ذكرنا يتبين: أن هذا البند هو من المضامين التي ينطوي عليها البند رقم (١): «إنهم أمة واحدة من دون الناس».

«١٥- وإن ذمة[1] الله واحدة، يجير عليهم أدناهم. وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس».

في هذا البند تظهر شخصية الأمة الواحدة المكونة على أساس عقيدي، وتظهر نظرة الإسلام إلى الإنسان على أساس تساوي الناس في الكرامة البشرية، وتساوي المسلمين في الحقوق.

وكلمة (أدناهم) ولا تعني أن ثمة دونية لأحد في نظر الإسلام، وإنما تعني أن المعتبر في العرف الجاهلي (أدنى) هو في نظر الإسلام (مساو) لمن يعتبره العرف (أعلى)، ولذا كانت الذمة واحدة، وكان المعتبر (أدنى) يملك القدرة نفسها على الإجارة، وإعطاء الأمان التي يملكها المعتبر (أعلى)، فالبند يدل بالالتزام على

(١) الذمة والذمام: عهد الأمان، وضمان النفس والمال، وحرمتهما.

إلغاء التصنيف الجاهلي للبشر بين أعلى وأدنى، وتأكيد حقيقة المساواة في القيمة الإنسانية، وفي المركز الحقيقي، بين جميع المسلمين، وهو يمثل في الحقيقة تعبيرًا عن إعادة الاعتبار إلى الإنسان من حيث كونه إنسانًا مؤمنًا، ودون أي اعتبار آخر.

والفقرة الثانية من هذا البند: «وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس» الظاهر منها أنه تشريع للولاية العامة للأمة على نفسها في الشأن السياسي. وربما كان هذا النص هو أقدم النصوص في هذا الشأن. وهو يدل على أن الأمة الإسلامية، والمجتمع السياسي الإسلامي، تكوَّنا وقاما على هذا الأساس، وهو عبارة أخرى عن مبدأ الشورى الذي شرح في القرآن المكي في آية ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾.

ومما بيَّنا يتضح أن هذا البند هو أحد مضامين البند الأول.

«١٦- وإن (وإنه) من تبعنا من يهود فإن له النصر (والمعروف) والأسوة[١]، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم».

لليهود المشاركين في هذا العقد النصر، إذا دخلوا في نزاع هم محقُّون فيه، وإذا تهددهم خطر، ولا يتعرضون لأي تحالف ضدهم «ولا متناصر عليهم».

وهذا البند يظهر بوضوح: أن المجتمع السياسي، الذي أنشأته الوثيقة، هو مجتمع تعاقدي متنوع في انتمائه الديني.

(١) الأسوة: المساواة في المعاملة.

«١٧- وإن سلم المؤمنين واحدة، ولا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم».

ربما يكون هذا البند تكملة للبند (١٥) ويحتمل أن الترتيب الأصلي للصحيفة هو كون البندين (١٥) و(١٧) مندمجين في بند واحد.

إن النقطة التي يعالجها هذا البند هي: إن عقد السلم مع العدو في حالة الحرب، ليس من شؤون الأفراد، وإنما لابد أن يكون من شؤون الأمة = الجماعة، فلابد أن ينشأ ذلك السلم نتيجة للتشاور «على سواء وعدل بينهم» وهذا استدراك على ما ورد في البند (١٥) من أن المسلمين ذمتهم واحدة «يجير عليهم أدناهم»؛ إذ إن هذا الحق مقصور على الحالات الفردية وليس التزامًا سياسيًّا. ولقد نص الفقهاء على أن للواحد من المسلمين حق أن يعطي الأمان للآحاد من المشركين، وقيَّده بعضهم بما لا يزيد على عشرة.

«١٨- وإن كل غازية معنا يعقب بعضها بعضًا».

الظاهر إن المقصود بـ (الغازية) غير المسلمين، وهم هنا اليهود إذا شاركوا في الغزو. والمقصود بـ (معنا) المسلمين. والظاهر إن على اليهود - بمقتضى كونهم جزءًا من المجتمع السياسي الذي أنشئ بموجب الصحيفة - مسؤوليات دفاعية عسكرية، بالتناوب فيما بينهم، فلا يشملهم الاستنفار العام.

قال (ابن الأثير) في (النهاية):

«الغازية»: تأنيث الغازي، وهي هنا صفة جماعة غازية. والمراد بقوله «يعقب بعضها بعضًا» أن يكون الغزو بينهم نوبًا، فإذا خرجت طائفة ثم عادت، لم تكلف أن تعود ثانية حتى تعقبها أخرى غيرها.

وقد احتمل (وات)[١] أن المراد بعبارة «يعقب بعضها بعضًا»: هو التعاقب في ركوب البعير. وهو احتمال خطأ، يكشف عن طريقة المستشرقين في فهم النصوص.

«١٩- وإن المؤمنين يَبِيء[٢] بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله. وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه».

الظاهر إن المراد: إن من يقتل من المؤمنين في الجهاد لا يكون موضوعًا للثأر الجاهلي، أو القصاص الإسلامي، وإنما يتحمل المؤمنون بعضهم عن بعض عاقبة ذلك، من جهة كون بعضهم أولياء بعض، والمسؤولية مشتركة.

وهذا البند يعبر عن مضمون البند الأول، لأنه أحد آثار كون المسلمين (أمة دون الناس).

---

(١) محمد في المدينة، ص ٣٣٩.
(٢) يَبِيء: أبأت فلانًا بفلان، إذا قتله به قصاصًا.

«٢٠- وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش، ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن».

يعالج هذا البند أحد تفصيلات العلاقات الخارجية حال الحرب.

ففي هذه الحال لا يملك أحد من المشركين صلاحية إعطاء الحماية لقريش التي هي في حالة حرب مع المسلمين، سواء في ذلك الأموال والأنفس. ولو حدث وأجار أحد من المشركين أحدًا من قريش، أو مالاً من أموالها، فإن هذه الإجارة لا حرمة لها، ولا اعتبار عند المجتمع الإسلامي، الذي تعاقد على هذه (الصحيفة).

وعلى هذا الأساس، فإذا أراد مؤمن - مسلم أن يصادر مالاً قرشيًا، أو يقتل، أو يأسر قرشيًا، فليس لأحد أن يحول دون المؤمن، ودون ما يبغي؛ لأن العلاقات مع قريش محكومة بحالة الحرب.

ولابد أن يكون المقصود بالمشرك هنا غير اليهود الذين هم جزء من المجتمع الإسلامي الذي يخوض حربًا ضد قريش، فلا يعقل أن يجيروا قريشًا، وما لها. ولعل المراد بالمشركين بعض من بقي على شركة من أهل (يثرب)، وحلفاء (يثرب) من المشركين، من غير أهلها.

ولكن الذي حدث أن اليهود خانوا تعهداتهم، وتواطأوا مع قريش الوثنية ضد المجتمع الإسلامي.

«٢١- وإنه من اعتبط[١] مؤمنًا قتلاً عن بينة، فإنه قَودُ به، إلا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل)، وإن المؤمنين عليه كافة، وإنه لا يحل لهم الاقتتال عليه».

وهذا البند أيضًا من مضامين البند الأول، وهو يعبر عن مسؤولية الأمة عن تنفيذ القانون، في نطاق ولاية الأمة على نفسها.

وهو يلغي تقليد الثأر الجاهلي بتشريع القصاص الإسلامي، فيحرم على ذوي القاتل والمقتول أن يدخلا في اقتتال بسبب هذه الجريمة.

«٢٢- وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثًا[٢]، ولا يؤويه، وإنه من نصره وآواه فإن عليه لعنة الله وغضبه إلى يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل».

هذا البند أيضًا من آثار كون المسلمين أمة واحدة؛ لأنه يلغي الوضع القبلي لمصلحة الأمة الواحدة، ويؤكد على حفظ النظام العام للمجتمع في مقابل الفوضى، والإفساد في الأرض، وإحياء القيم الجاهلية. ويؤكد على مسؤولية الأمة عن تنفيذ القانون باعتبار ولاية الأمة على نفسها.

---

(١) اعتبطه: قتله ظلمًا بلا جناية توجب القتل.

(٢) المحدث: هو الشخص الذي يحدث، أو يتسبب في إحداث اضطرابات في المجتمع، إما بإخلال بالأمر، أو يهدد النظام العام بالدعوة إلى أفكار مخالفة لعقيدة المجتمع ودستوره.

«٢٣- وإنكم مهما اختلفتم في شيء، (فيه من شيء)، فإن مرده إلى الله وإلى محمد (الرسول).

المقصود هو: المسلمون واليهود، فإن المرجعية العليا للمجتمع الذي أنشأته الصحيفة هو النبي ﷺ بصفته رئيس الدولة، وقائد المجتمع.

«٢٤- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين».

حالة الحرب تجعل مسؤوليات ونفقات الدفاع المالية مشتركة، فلا يتحملها المسلمون وحدهم؛ لأن المستفيد من استقلال الدولة والمجتمع، وسلامتها، هو المجتمع السياسي كله.

«٢٥- وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين: لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم، إلا من ظلم، أو أثم، فإنه لا يوتغ[1] إلا نفسه، وأهل بيته».

«٢٦- وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف».

«٢٧- وإن ليهود بني الحرث مثل ما ليهود بني عوف».

«٢٨- وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف».

«٢٩- وإن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف».

---

(١) يوتغ: يهلك ويفسد.

«٣٠- وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف».

«٣١- وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف. إلا من ظلم، أو أثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته».

«٣٢- وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم»[١].

«٣٣- وإن لبني الشطيبة (الشطبة) مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم»[٢].

هذه البنود تنظم علاقات الجماعات اليهودية داخل التكوين القبلي للمجتمع. فقد كانت تربط الجماعات اليهودية علاقات تحالف مع قبائل (الأوس) و(الخزرج).

ففي المجتمع السياسي نوعان من العلاقات بين الأفراد والجماعات:

أحدهما: علاقة المسلمين باليهود باعتبارهما كتلتين عقيديتين تشكلان مجتمعًا سياسيًّا واحدًا يمثل المسلمون قاعدته وجمهوره، ويمثل الإسلام نظامه العام ويرأسه ويقوده النبي محمد ﷺ.

---

(١) بنو جفنة: بطنان من العرب، ١ - جفنة بن عمرو، من بني مزيقياء/ ٢ - وجفنة بن عوف من خزاعة، ولا نعرف المقصود منها هنا. وقد ألحقتهم (الصحيفة) ببني ثعلبة كأنفسهم، ولعل ذلك ناشئ من حلف بين الطرفين.

(٢) الشطيبة: (ابن هشام)، الشطبة: (الأموال)، الشطبة: (معجم القبائل، ٥٩٤) قبيلة كانت تقيم في يثرب/ والظاهر إنها قبيلة يهودية.

وثانيهما: علاقات الجماعات اليهودية مع الجماعات العربية المسلمة داخل المجتمع، هذه العلاقات التي أنشأتها تحالفات سابقة على الإسلام وتكوين المجتمع الإسلامي، والدولة الإسلامية.

وهذه البنود (٢٥ - ٣٣ - و٣٤ - و٣٥) تتضمن:

أولاً: الاعتراف بهذه التحالفات، وتقرها.

وثانيًا: تحدد مضمون هذه العلاقات بما لا يتنافى مع الأسس الذي أنشئ عليها المجتمع التعاقدي المتنوع، فلا يجوز أن يكون ثمة تحالفات تنشئ التزامات تتنافى مع هذه الأسس، فاليهود مع كل قبيلة مسلمة حالفوها «أمة مع المؤمنين»، وليسوا جماعة سياسية منفصلة.

وهذه العبارة ذات دلالة عظيمة الأهمية، فإن الظاهر منها كونهم يشكلون (أمة) بالمعنى السياسي، وقوله: «لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم» يظهر عنصر التنوع في المجتمع، فيكون المجتمع الجديد (أمة واحدة) بالمعنى السياسي، متنوعة الانتماء الديني؛ لأنها تتشكل من أمتين بالمعنى العقيدي. كما رجحنا ذلك في تحليل البند الأول والمقدمة.

وتتضمن هذه البنود التحذير من تجاوز النظام العام للمجتمع ولتوازناته، فإن المراد من «الظلم والإثم» في هذه البنود ليس الانتهاكات الفردية لشريعة

كل فرد وجماعة، على مستوى السلوك الشخصي، وإنما المراد بهما الانتهاكات السياسية والمجتمعية العامة التي تمس البنية العامة للمجتمع.

ولعل الهدف من هذه البنود هو الحيلولة دون نشوء (دولة داخل الدولة) تتكون من هذه التحالفات، وتمارس في داخل المجموعات القبلية سلطات تتجاوز، أو تتوازى، مع سلطة الدولة.

«٣٤- وإن موالي ثعلبة كأنفسهم».

الظاهر: إن موالي ثعلبة غير يهود بني ثعلبة. وربما يكونون حلفاء لهم من يهود آخرين، أو من العرب المشركين. هذا إذا فرضنا - كما هو الظاهر - أن ثعلبة في هذا البند هم (بنو ثعلبة) في البند (٣١).

«٣٥- وإن بطانة يهود كأنفسهم».

الراجح: إن المقصود بالبطانة هنا هم المشركون - من غير قريش - الذين تربطهم باليهود علاقات حميمة، وشخصية وسياسية. ولعلهم بعض العرب المشركين ذوي الصلة بنشاط اليهود التجاري وسوق (يثرب). ولابد أن يفترض أن هذه البطانة لا تكون في حالة حرب مع المسلمين، أو تواطؤ عليهم بمقتضى البنود الواردة في (الصحيفة)، وقد نسخ الحكم الذي يتضمنه هذا البند بالوحي القرآني.

«٣٦- وإنه لا يخرج أحد منهم إلا بإذن محمد. وإنه لا يتحجر على ثأر جرح. وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم وإن الله على أبر هذا».

إن موضوع هذا البند هو اليهود وبطانتهم على الظاهر.

١- يحدد هذا البند علاقة هؤلاء بالمحيط خارج المدينة وحركتهم بسبب الحالة الأمنية - العسكرية السائدة مع المشركين عامة وقريش خاصة، فهو إجراء أمني قد يراد به التحفظ من علاقاتهم الخفية مع المحيط المعادي، وقد يراد منه - مع ذلك - حفظهم من وقوع الاعتداء عليهم بسبب تعاقدهم مع المسلمين في المجتمع الجديد.

ومن احتمال آخر، وهو أن المراد بقاء العلاقات بين القبائل على حالها التي أقرتها الصحيفة، فلا تخرج جماعة قبلية عن تحالفاتها إلا بإذن وموافقة من النبي، والهدف من هذا البند على هذا الاحتمال، هو المحافظة على التوازنات القائمة، وعدم الإخلال بها نتيجة لتحالفات جديدة.

٢- لا يتحجر على ثأر جرح: لا يلتئم جرح على ثأر، ولا يترك القصاص لصاحب الحق. ولا يأخذ المجني عليه بثأر نفسه بنفسه، بل يجب إرجاع الأمر إلى القضاء الإسلامي ليقرر العقوبة المناسبة.

٣- ويترتب على ما سبق أن التجاوزات يتحملها صاحبها، فالمسؤولية شخصية، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، فلا تسري آثار الجناية إلى الأقارب والعشيرة، وليسوا موضوعًا للملاحقة والقصاص.

٤- ويستثنى من ذلك المظلوم، فإن له أن يأخذ بظلامته، ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾.

٥- وفي هذا البند يتكرر التأكيد على سلطة النبي ﷺ باعتباره حاكمًا للدولة، وقائدًا للمجتمع.

«٣٧- وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم. وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه. وإن النصر للمظلوم».

تضمن هذا البند الأمور التالية:

١- المشاركة في تحمل النفقات العسكرية، والدفاعية، مع استقلال مالي لكل واحد من الطرفين. ونرجح أن هذا البند متأخر عن البند (٣٨) الذي هو تكرار حرفي للبند (٢٤). والبند شرح وتوضيح للبند (٣٨).

٢- تأكيد على توحيد الموقف السياسي - الدفاعي: (.. وإن بينهم النصر...) ضد الآخرين، الذين هم خارج المجتمع السياسي، يعادونه، ويحاربونه. ويلاحظ البند (١): (أمة واحدة دون الناس).

٣- تأكيد المسؤولية الشخصية عن الجرائم، وعدم سريانها على القبيلة إذا ارتكبت من قبل الحليف. وهذا على خلاف النظام القبلي الذي كان يحمل الحليف وزر ما يرتكبه حليفه.

٤- العدالة لكل أحد، مسلمًا كان أم غير مسلم، إذا كان مظلومًا.

«٣٨- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين».

هذا تكرار للبند (٢٤)، ونعتقد أنه خطأ من النساخ، وأن موقع البند (٣٨) هو قبل البند (٣٧) كما بيَّنا.

«٣٩- وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة».

من المعلوم أن (يثرب) هي مركز الدولة، وهي تقوم وسط جماعات معادية، وهي في حالة حرب. ومن الطبيعي أن تمارس الدولة سيادتها بمنع الجماعات غير الداخلة في ميثاق تأسيس الدولة والصحيفة، والمجتمع التعاقدي المتنوع، من التحرك بحرية في (يثرب)، بما يتنافى مع مبدأ السيادة، وقد وردت أخبار في تحريم (المدينة)، وأنها حرم كـ(مكة)، ونعتقد أن هذا ليس هو المقصود هنا، وإن تحريم (المدينة) شرع في عهد متأخر عن تاريخ وضع (الصحيفة).

«٤٠- وإن الجار كالنفس، غير مضار، ولا آثم».

هذا البند يمضي مبدأ الجوار الذي كان سائدًا في المجتمع الجاهلي، باعتباره مظهرًا من مظاهر تكافل المجتمع، وتضامنه، ولكنه يقيده بما يقلص من إطلاقية مبدأ الجوار الجاهلي، وهو أن يرعى مبدأ الجوار في حدود مقتضيات العدالة، واحترام القانون.

ونرجح أن هذا البند مقحم في هذا الموضع، وأن موضعه -بحسب التسلسل المنطقي للبنود- يجب أن يكون بين البندين (١١و١٦).

«٤١- وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها».

الظاهر إن مرجع الضمير هو (يثرب).

الإجارة التزام سياسي أمني مع الخارج، وهو يحتاج إلى موافقة الأمة من خلال ممثلها، وسلطتها الشرعية، وهي بموجب الواقع، وبنود هذه الصحيفة، تتمثل في النبي ﷺ.

«٤٢- وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة، من حدث، أو اشتجار، يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره».

إن الأحداث والمنازعات ذات المضمون السياسي والأمني، التي يمكن أن تؤثر على الوضع العام (يخاف فساده) لا شك في أن مردها إلى رسول الله ﷺ باعتباره نبيًّا، وحاكمًا، قائدًا.

وأما الشجارات التي ليس لها ذلك المضمون، ولا يخشى من تطوراتها، وتفاعلاتها السياسية، والأمنية، وإنما هي ذات طابع اجتماعي، واقتصادي، فيمكن القول بأن مرجعها إلى النبي ﷺ باعتباره نبيًّا مشرعًا، وقاضيًا، فإن خوف الفساد الذي جعل وصفًا مقيدًا للحدث والاشتجار، أعم من الفساد السياسي والأمني، أو التظالم الاجتماعي، والاقتصادي.

وعلى أي حال، فإن هذا البند يؤكد مرجعية النبي ﷺ، باعتباره قائدًا، حاكمًا.

«٤٣- وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها».

هذا البند يعالج أحد أهم قضايا العلاقات الخارجية للمجتمع الإسلامي الجديد. وقد ورد في البند (٢٠): «وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش، ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن». وهذا البند موضوع لبيان الموقف من تحالفات قريش خارج المجتمع الإسلامي، وإن هذه التحالفات لا قيمة لها، ولا حرمة.

أما البند (٤٣) فهو موضوع لبيان الموقف من قريش، وهي عدو محارب، من قبل المجموعات المكونة للمجتمع الذي أنشأته الصحيفة، ولعل المقصود بهذا البند اليهود وبعض العرب اليثربيين المترددين الذين لم يخلصوا في ولائهم للعهد الجديد في (يثرب)، فإن هؤلاء كانوا على علاقات حميمة مع قريش. وتتسع دائرة الحضر في هذا البند فتشمل حلفاء قريش ومناصريها من سائر العرب.

«٤٤- وإن بينهم النصر على من دهم يثرب».

هذا البند أكثر تحديدًا مما ورد في البند (٣٧): «... وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة»، فالبند السابق يشرع مسؤولية دفاعية على (أهل الصحيفة) من مسلمين ويهود، ضد كل اعتداء سواء توجه على (يثرب)، أو خارجها. أما البند (٤٤) فهو يشرع مسؤولية الدفاع ضد العدوان على (يثرب) بالتحديد، والمعنيّ بهذه المسؤولية هم اليهود.

ويُظهر هذا النص: أن المجتمع المتنوع تتحمل مجموعاته مسؤوليات مشتركة، وتلتزم بواجبات متساوية.

«٤٥- وإذا دعوا (اليهود) إلى صلح (حليف لهم) يصالحونه، فإنهم يصالحونه، ويلبسونه. وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، وعلى كل أناس، حصتهم من جانبهم الذي قبلهم».

هذا البند يتضمن إعلان الرغبة في السلام، والمصالحة.

وظاهر الفقرة الأولى أنها تعني (أهل الصحيفة، يهودًا ومسلمين)، أما الفقرة الثانية فلا بد من قراءة الفعل فيها للمعلوم، ويتعين أن يكون مرجع الضمير اليهود، ليستقيم المعنى، وهو إن اليهود إذا دعوا إلى مصالحة بعض الجماعات، فإن المسلمين يتعهدون بالاستجابة لدعوة السلم، بشرط أن لا يكون الذين يريد

اليهود مسالمتهم من المحاربين في الدين ضد المسلمين. ومن دون هذه القراءة تكون العبارة مضطربة الصياغة وغامضة المعنى.

وعبارة (على كل أناس حصتهم..) تبدو في غير موقعها هنا، إذ لا تبدو علاقة واضحة لها بما قبلها.

«٤٦- وإن يهود (الأوس)، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر الحسن من أهل هذه الصحيفة، وإن البر دون الإثم».

تقدم ذكر يهود (الأوس) في البند (٣٠)، في عداد الجماعات اليهودية المتحالفة مع قبائل (الأوس) و(الخزرج).

فإما أن يكون هذا البند هو الأصل، ويكون موضعه هناك في سياق الجماعات اليهودية، ويكون البند (٣٠) زيادة وسهوًا من النساخ.

وإما أن يكون البندان أصيلين، ويكون تكرار ذكرهم لأهميتهم «وهم بنو قريظة إحدى أكبر وأقوى المجموعات اليهودية، وكانت مساكنهم في داخل المدينة»، وبسبب الموقع الممتاز الذي يتمتع به حليفهم (سعد بن معاذ) من النبي ﷺ.

«٤٧- لا يكسب كاسب إلا على نفسه. وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم، أو آثم. وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم. وإن الله جابر لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله».

يبدو أن هذا البند هو ختام الصحيفة وقد اشتمل على أمور:

١- تأكيد المسؤولية الشخصية للإنسان عن عمله في مقابل العرف الجاهلي. ومن المناسب تأكيد هذه الحقيقة في ختام وثيقة تعاهدية، تعاقدية، تعطي لأطرافها حقوقًا وتلزمهم بواجبات متقابلة.

٢- بيان أن الدخول في هذا الميثاق لا يسقط الحقوق المترتبة على أطرافها قبلها إذا كانت حقوقًا يقتضيها العدل والإنصاف (وإنه لا يحول هذا الكتاب...).

٣- قضية حرية الخروج والدخول من وإلى (المدينة)..

ويبدو أن فقرة (وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم) دخيلة على هذا البند.

فإن هذه الفقرة تتضمن حرية الخروج والدخول من وإلى (المدينة) للجميع، وسبق في البند (٣٦) تقييد حرية خروج اليهود بالحصول على إذن من النبي ﷺ. ويمكن تصحيح هذا التعارض بالقول: إن مسألة الخروج والدخول في هذه الفقرة

مقيد بما ورد في البند (٣٦)، إلا أننا نرجح أن مكان هذه الفقرة - على تقدير صحتها هو في البند (٣٦) وليس في البند الختامي (٤٧).

كما أن استعمال اسم (المدينة) بدل (يثرب) يلقي ظلاًّ من الشك حول صحة هذه الفقرة. وربما يكون تغيير الاسم من سهو النساخ.

ب- مسائل تتعلق بالنص:

١- الصحة:

لقد تلقى المؤرخون والمحدِّثون هذه الوثيقة بالقبول، ولم يثر أحد من المحدثين جدلاً حول صحتها بالجملة.

والحكم بالصحة وعدمها، أو التشكيك في النصوص التاريخية، سواء في ذلك ما إذا تضمنت رواية وقائع وأحداث، أو كانت نصوصًا تشريعية، فإنه يخضع في حالتنا لثلاثة معايير:

أ- معيار داخلي: يتعلق بتركيب النص، ولغته، ومضمونه، وانسجام كل ذلك مع الواقع التاريخي، والمحيط البشري - الاجتماعي - السياسي - الحضاري، الذي يدعي أن النص قد صدر فيه.

ب- ومعيار نقدي - اتهامي: يقوم على الفحص عن إمكانية وضع النص واختراعه بحسب إمكانات ومصلحة الأطراف ذوي العلاقة بمضمون النص.

ج- معيار خارجي: يتعلق بالسند الذي وصل النص إلينا عن طريقه، ومدى وثاقة رواته، وتواتره، أو شهرته، أو ندرته.

أ- المعيار الداخلي:

لا شك في أن (الصحيفة)، وهي نص طويل، قد تعرضت لبعض التغيير بسبب التصحيف، ولبعض التغيير في تركيبها بالتقديم والتأخير، ولبعض الحذف والزيادة في جملها، أو مفرداتها، نتيجة للنسيان والسهو، لتناقلها من راوٍ إلى آخر، ونتيجة لأن بعض الرواة ينقل جزءًا منها تدعو إليه الحاجة، دون سائرها.

وقد لاحظنا بعض هذه الأمور في دراستنا للنص.

ولكن كل ذلك لم يؤثر في رأينا على البنية العامة للنص، وعلى تكامله ووحدته؛ لأن ما نقدّر أنه قد حدث من ذلك أمور طفيفة، لا تمس جوهر النص، وبنيته العامة.

ودراسة (الصحيفة) بالمعيار الداخلي، مع ملاحظة ما قد يكون طرأ عليها من تغيرات، ترجح صحة هذه الوثيقة بالجملة، وصحة نسبتها إلى أوائل العهد

المدني، وكون النبي ﷺ قد أملاها ووافق عليها الآخرون، أو وضعت من قبل ممثلين لليهود والمسلمين، بإشرافه ﷺ، ووافق عليها.

والملاحظات التي نستند إليها في الحكم بصحتها وفقًا لهذا المعيار هي:

١- اللغة: إن الأسلوب الذي صيغت به (الصحيفة)، وتركيب الجمل، والمصطلحات، والصيغ التعبيرية، التي كونت هذه (الصحيفة)، يتناسب تمامًا مع الأسلوب، والصيغ التعبيرية، التي كانت سائدة في العصر الذي تنسب إليه، وهو أول الهجرة إلى (المدينة)، ونلاحظ أنه لا توجد فيها صياغات تعبيرية مولدة، أو مخضرمة، وحتى تأثير الأسلوب القرآني يبدو شبه معدوم فيها.

٢- المفردات: إن المفردات اللغوية التي استعملت في (الصحيفة) هي التي كانت شائعة في تلك الفترة، ونلاحظ أن اسم (المدينة) لم يستعمل إلا مرة واحدة في البند الأخير - وقد رجحنا أنه من سهو الرواة والنساخ، في عهود متأخرة. وفي جميع فقرات الصحيفة استعمل اسم (يثرب).

٣- كما أن التعبير بـ (المؤمنين) عن المسلمين يتناسب مع تلك المرحلة الأولى في (مكة)، وفي أول الهجرة؛ حيث إنه لم يستقر الاستعمال على كلمة (المسلمين) إلا بعد ذلك. ولم يرد التعبير بـ (المسلمين) في الصحيفة إلا ثلاث مرات.

في المقدمة وردت معطوفة على المؤمنين، ونرجح أنها دخيلة من الرواة.

وفي البند (٢٥) و(٣٧).

بينما ورد لفظ (مؤمن / مؤمنين) اثنتين وثلاثين مرة.

٤- ورد اسم النبي ﷺ في (الصحيفة) بالصيغ التالية: «محمد النبي» في المقدمة، و«محمد» في البند (٢٣) و(٣٦)، و«محمد رسول الله» في البند (٤٢) و(٤٧).

ولم يقترن اسم النبي ﷺ في جميع هذه الموارد، على قلتها، بالدعاء والتعظيم، كما هو الشأن السائد عند ذكر اسمه الشريف في عهد متأخر. وهذه البساطة في ذكر اسم النبي ﷺ تتناسب مع تلك المرحلة من تاريخ الإسلام.

٥- لم يستعمل في (الصحيفة) اسم (المهاجرين) ولا اسم (الأنصار) في أي بند من البنود سوى الاستعمال الذي ورد في البند (٢) ووضع له توضيح كلمة قريش فورد بصيغة (المهاجرون من قريش). مع أن هذين الاستعمالين شاعا في وقت مبكر بعد نزول القرآن بهما.

ب- المعيار النقدي - الاتهامي:

إن الفكرة المركزية التي تعبر عنها (الصحيفة) هي إنشاء مجتمع سياسي تعاقدي بين جماعتين سياسيتين هما: المسلمون واليهود، بقيادة النبي ﷺ، وتشكيل دولة إسلامية لهذا المجتمع شريعتها الإسلام، وحاكمها النبي ﷺ.

والفكرة الثانوية هي تنظيم العلاقات الداخلية بين المسلمين أنفسهم مهاجرين (قريش)، وأهل (يثرب) من (الخزرج) و(الأوس)، وحلفائهم.

ولا توجد أية دواع، أو حوافز، لدى أي طرف من المسلمين - قريش، أو الأنصار، أو غيرهم - لاختلاق نص، ونسبته إلى النبي ﷺ، في شأن الفكرة الثانوية.

ولا توجد مصلحة في ذلك لأحد، فقد كانت هذه القضية في حالة نمو مستمر بالوحي القرآني، وبالتوجيه النبوي اليومي للمسلمين، في جميع حالاتهم.

وأما الفكرة المركزية فقد تعرضت للانتهاك من قبل اليهود، بعد وقت مبكر من ولادتها، وصياغتها في (الصحيفة)، وممارستها؛ حيث إن اليهود خانوا عهودهم، ومواثيقهم، ومجمعهم التعاقدي، وغدروا بالنبي ﷺ والمسلمين، وتآمروا عليهم مع قريش المشركة، وغيرها، ومولوا الحروب ضد المسلمين.

ونتيجة لذلك حاربهم المسلمون في مواقع عدة، حتى تم التغلب عليهم، وإجلاؤهم عن (الحجاز) نهائيًّا، ونشأت لذلك حالة عداء وتربص بين المسلمين، واليهود.

وهذا الواقع الذي تسبب اليهود في إيجاده، يجعل من المستحيل على أي جهة أن تخترع، وتضع وثيقة من هذا القبيل، بين المسلمين واليهود، وتحظى

بهذا الرواج، والذيوع، والقبول الواسع النطاق، بين المحدثين، وكتاب السيرة، والفقهاء، والمؤرخين، دون أن تواجه أي اعتراض من السلطة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين، أو الأمويين، أو العباسيين.

إن وثيقة كهذه تدخل المسلمين في التزامات مجتمعية وسياسية مع اليهود - وحالتهم مع المسلمين على ما وصفنا - كان ينبغي أن تكون موضوع رفض من الأوساط العلمية والفكرية في المجتمع الإسلامي، وموضع رفض وملاحقة من قبل السلطة السياسية الإسلامية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن اليهود بعد أن ضربهم المسلمون، وأجلوهم، لم يعد لهم وجود بالمعنى السياسي - المجتمعي يمكنهم من أن يكونوا طرفًا في أي تعاقد مجتمعي - سياسي مع المسلمين، ولم يكن أي منهم - جماعة، أو شخصًا - قادرًا على اختراع ووضع وثيقة كهذه، وضمان ذيوعها، وانتشارها، وقبولها، من الأوساط العلمية، والفكرية الإسلامية، بالشكل الذي حدث للصحيفة.

وهذه الأمور نفسها تحيل افتراض أن المسلمين هم الذين وضعوا هذه الوثيقة، مضافًا إلى أنه ليست للمسلمين مصلحة على الإطلاق في أن يدخلوا في التزامات مع اليهود، بعد أن قضوا على النفوذ اليهودي في (الحجاز)، ولم يعد يمثل اليهود أي ثقل اقتصادي، أو سياسي - عسكري، في الدولة الإسلامية.

إن هذه الاعتبارات تلغي احتمال أن تكون (الصحيفة) موضوعة في عهد متأخر، وتؤكد أصالتها، وصحتها، وكونها من إنجازات النبي الأولى، في أول هجرة المسلمين إلى (يثرب).

وعلينا أن نؤكد هنا أن فشل هذه التجربة بسبب اليهود، لم يلغ الفكرة المركزية التي أنشئت بهذه (الصحيفة)، وهي: تكوين المجتمع السياسي المتنوع في الانتماء الديني، وإقامة دولة لهذا المجتمع على أساس الإسلام، بل إن هذا المبدأ التشريعي - السياسي الإسلامي لا يزال قائمًا، ويمكن العمل به دائمًا، في كل عصر، وفي نطاق أي جماعة بشرية.

ج- المعيار الخارجي:

إن المعيار الخارجي يرجح صحة (الصحيفة) أيضًا.

فقد نقل النص الكامل للصحيفة في كتب السيرة، والحديث، والتاريخ، كما نقلت مقتطفات منها، وإشارات إليها، في العديد من كتب الحديث، والتاريخ، وأمهات معاجم اللغة.

ولعل من أقدم نقلة النص الكامل (للصحيفة)، كما وصل إلينا، هو المحدّث الراوية الشهير محمد بن إسحاق (ت ١٥١ هـ)، الذي رواه عنه ابن هشام (ت ٢١٣ هـ) في (سيرته، ٢/ ١١٩ - ١٢٣)، ويعتبر (ابن إسحاق) مرجعًا من المراجع في السيرة النبوية.

وتضمنت (السيرة الحلبية) إشارات إلى الصحيفة في: (٢/ ٩٦).

(والسيرة الدحلانية)، بهامش (الحلبية): (١/ ٣٣٧).

وسيرة ابن سيد الناس (ت ٧٣٤ هـ): (١/ ٢٣٨ - ٢٤١).

ونقل النص الكامل للصحيفة (أبو عبيد) في كتاب (الأموال): (ص ١٢٥ و٢٠٢).

وشرحه السهيلي (ت ٥٨١) في (الروض الأنف): (١/ ٢٥٠).

ومن مصادر الحديث:

١- (مسلم) في (صحيحه): (٤/ ٢١٦).

٢- (أحمد) في (المسند): (١/ ٢٧١ و٢/ ٢٠٤ و٣/ ٢٤٢).

٣- (المتقي الهندي) في (كنز العمال): (٥/ ٢٥١).

٤- (البيهقي) في (السنن الكبرى): (٨/ ١٠٦).

٥- الشيخ (الطوسي) في (التهذيب): (٢/ ٤٧).

٦- (المجلسي) في (بحار الأنوار): (١٩/ ١٦٧ - ١٦٨).

٧- (الكليني) في (الكافي / الفروع): (٣٣٦)، و(أصول الكافي): (٢/ ٦٦٦).

روي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، عن أبيه محمد الباقر عليه السلام، قال:

«قرأت في كتاب لعلي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب كتابًا بين المهاجرين، والأنصار، ومن لحق بهم، من أهل (يثرب):

«إن كل غازية غزت بما (كذا) يعقب بعضها بعضًا بالمعروف والقسط بين المسلمين، فإنه لا يجار حرمة إلا بإذن أهلها، وإن الجار كالنفس، غير مضار، ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه. لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على عدل سواء».

ولاحظ: وسائل الشيعة (كتاب الحج) باب وجوب كف الأذى، و(كتاب الجهاد)، باب جواز إعطاء الأمان.

ومن الواضح أن هذه فقرات من النص الذي ذكره (ابن إسحاق)، وفيه تصحيف لابد أنه من الرواة، أو من النساخ. ورواية الإمام الباقر عليه السلام: «أنه قرأ في كتاب لعلي عليه السلام»، وظاهره أن الكتاب يشتمل على (الصحيفة) كلها، وقد نقل منها الإمام الباقر عليه السلام موضع الحاجة.

ومن مصادر التاريخ:

١- تاريخ الطبري (ت ٣١٠ هـ): (١٣٥٩ و١٣٦٧) من طبعة (أوروبا).

٢- (إمتاع الأسماع) لـ (المقريزي): (١/ ٤٩ و١٠٤ و١٠٧) وقال: «وكانت معلقة بسيفه».

٣- تاريخ ابن كثير (البداية والنهاية): (٣/ ٢٢٤).

٤- (مكاتيب الرسول) لـ (علي بن حسين علي الأحمدي): (ص ٢٤٠) وقد أحالنا على كثير من المصادر التي استوفى معظمها تمحيصًا وبحثًا أثناء شرحه لـ (الصحيفة).

ومن موسوعات اللغة:

١- (لسان العرب): المواد: (دسع، عقب، عقل، فرح، وتغ).

تاريخ وضع هذه الوثيقة:

أثار بعض المستشرقين مسألة تاريخ وضع هذه الوثيقة، وأنها وضعت قبل معركة (بدر الكبرى)، أو بعدها.

فذهب (فلهاوزن) و(كاتياني) إلى أنها وضعت قبل معركة (بدر). وذهب (هدبيرجريم) إلى أنها وضعت بعد (بدر). وذكر دليلاً على ذلك الأمور التالية:

«تدل الوظائف المنسوبة لمحمد في البندين (٢٣ و٣٦) على أن سلطته كانت معترفًا بها على العموم. ويبدو أن الإشارات إلى القتال في سبيل الله/ بند (١٧) و(١٩) و(٤٥)/ تعني أن القتال قد وقع. الموقف المعادي من قريش لا يمكن أن يطلب من المؤمنين المدنيين إلا بعد (بدر)»[1].

ولكن الأمور التي ذكرها لا تدل على صحة رأيه في تاريخ وضع الوثيقة.

١- فإن سلطة النبي ﷺ لم تنشأ، أو تتوسع بعد معركة (بدر)، بل يمكن اعتبار دعوته إلى القيام بالغزو، والتصدي لقافلة قريش، واستجابة المسلمين له، وقيادته الناجحة لهم، وإنجاز النصر العظيم الذي تحقق على قريش، مظهرًا لسلطة راسخة، مستقرة، ومعترف بها من المسلمين.

إن هذه السلطة نشأت من إيمان المسلمين (المهاجرين والأنصار) بنبوته، ورسالته، وما يقتضيه ذلك من التزام بالطاعة أمر بها آيات القرآن المكي، وما نزل من الوحي القرآني، في الأشهر الأولى من الهجرة إلى المدينة.

وقد تعهَّد المسلمون اليثربيون بالطاعة المطلقة في بيعة (العقبة الثانية)، التي كانت أساس قرار الهجرة، وبناء الدولة.

---

(١) مونتجومري وات، محمد في المدينة، ص ٣٤٣، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

٢- وأما الإشارات إلى القتال، فإنها ناشئة من أن نهج قريش، وسلوكها مع المسلمين، أثناء وجود النبي في (مكة)، وبعد هجرته، بالنسبة إلى المسلمين الذين قبضت عليهم، ولم يتمكنوا من الهجرة حيث قاتلتهم، وطاردتهم، وصادرت أموالهم، وتآمرت على قتل النبي ﷺ، ومحاولاتها الدائمة للوقوف في وجه حرية الدعوة الإسلامية، وحرية اعتناقها، كل ذلك جعل وقوع القتال أمرًا حتميًّا في أي وقت يقع فيه احتكاك من أي نوع.

وقد اشتمل أحد بنود بيعة (العقبة الثانية) على تعهد من قبل المسلمين اليثربيين بقتال الأسود والأحمر، مع النبي ﷺ، إذا اضطر إلى خوص قتال.. وقد طرحت مسألة القتال من قبل وفد (يثرب)، في المحادثات التي سبقت البيعة.

وقد نزل الوحي القرآني في الإذن بالقتال في الأسابيع الأولى من الهجرة إلى (المدينة)، أو في الأيام الأخيرة من إقامة النبي ﷺ في (مكة) قبل الهجرة، في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ . ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ..﴾ [الحج/ ٣٩-٤٠].

وقد حدثت غزوات ومناوشات بين المسلمين والمشركين، بعد الهجرة مباشرة، وقبل (بدر الكبرى):

١- فقد بعث النبي ﷺ أول سرية على رأس سبعة أشهر من مقدمة المدينة، بقيادة (حمزة بن عبد المطلب)، على رأس ثلاثين راكبًا، لاعتراض قافلة لقريش

تحرسها قوة من ثلاثمائة راكب بقيادة (أبي جهل). وبلغوا ساحل البحر على طريق الشام، وكاد أن يحدث اشتباك عسكري، لولا أن (عدي بن عمرو) حجز بينهم.

٢- ثم غزا رسول الله ﷺ بنفسه على رأس أحد عشر - أو اثني عشر - شهرًا من مَقْدمه المدينة، حتى بلغ (الأبواء)، يريد قريشًا وبني ضمرة، واستغرقت الغزوة خمسة عشر يومًا، ولم يلق كيدًا.

٣- ثم بعث (عبيدة بن الحارث) في بداية السنة الثانية من الهجرة (في شهري صفر وربيع الأول) على رأس ستين راكبًا من المهاجرين، فالتقوا مع المشركين على ماء يقال له: (أحيا)، وكانت بينهم رماية، وعلى المشركين (أبو سفيان بن حرب) في مائتي رجل.

٤- ثم كانت غزوة رسول الله ﷺ بنفسه في شهر ربيع الثاني، أو ربيع الأول - على رأس ثلاثة عشر شهرًا من مهاجره - يريد قريشًا، حتى بلغ جبل (بواط)، فلبث فيها بقية شهر ربيع الآخر، وبعض جمادى الأولى، ولم يلق كيدًا.

٥- ثم غزا النبي ﷺ (غزوة العشيرة) في منطقة (ينبع) يريد قريشًا، بعد الهجرة بما يقرب من خمسة عشر شهرًا، وأقام فيها بقية جمادى الأولى، وليالي من جمادى الأخرى، ووادع فيها (بني مدلج) وحلفاءهم (بني ضمرة).

٦- ثم (كانت غزوة سفوان)، بعد عشرة أيام من عودته إلى المدينة من (غزوة العشيرة)، لمطاردة (كرز بن جابر الفهري) الذي أغار على سرح المدينة. وهذه هي غزوة (بدر الأولى).

٧- ثم كان بعث (سعد بن أبي وقاص) في رجب، على رأس سبعة عشر شهرًا من الهجرة، على رأس ثمانية نفر من المهاجرين، حتى بلغ (الخراز) من أرض (الحجاز).

٨- وفي الوقت نفسه، كانت سرية (عبد الله بن جحش) إلى نخلة - على مقربة من مكة - فصادفوا قافلة لقريش يقودها أربعة أشخاص، قتلوا منهم (عمر بن الحضري)، وأسروا (عثمان بن عبد الله، والحكم بن كيسان) وهرب (المغيرة بن عبد الله)، واستولى المسلمون على القافلة، ورجعوا إلى المدينة بالغنيمة والأسيرَيْن.

٩- ثم كانت غزوة (بدر الكبرى).

إن كل هذه السوابق، بالإضافة إلى سلوك قريش العدواني مع المسلمين في مكة، وبالإضافة إلى التعهد الذي اشتملت عليه بيعة (العقبة الثانية)، وبالإضافة إلى نزول آيات الإذن بالقتال، تبرز ما اشتملت عليه (الصحيفة) من بنود تتعلق بتنظيم العلاقات، والتعهدات المتبادلة، بين المسلمين واليهود، في شأن القتال.

٣- وأما الموقف المعادي من قريش في (الصحيفة)، فتفرضه جميع الاعتبارات السابقة، فقد كانت حالة المسلمين في (مكة) مع قريش حالة عداء، وقد دخل مسلمو (يثرب) في حالة العداء هذه حين أبرموا مع النبي ﷺ بيعة (العقبة)، وحين شاركوا في كثير من الغزوات والسرايا التي سبقت (بدرًا الكبرى).

النتيجة

ويتحصل من جميع ذلك: أن التاريخ المناسب لوضع الصحيفة، هو ما قبل (بدر الكبرى)، ولكن ليس في الأشهر الأولى للهجرة، وإنما بعد تبلور شكل المجتمع السياسي الإسلامي في (المدينة)، ونجاح عملية الدمج الاجتماعي بين المهاجرين والأنصار، واستغراق الإسلام لجميع أهل (يثرب)، وظهور تصميم النبي ﷺ على الدفاع والمقاومة. وبعد ظهور السياسة الدفاعية العسكرية عند النبي والمسلمين، التي تجلَّت في الغزوات والسرايا الأولى، بعد ستة أشهر من هجرة النبي ﷺ.

ففي هذه الأشهر الأولى كان اليهود يراقبون التجربة الجديدة، ويراقبون سياسة المسلمين، ومدى تلاحمهم، وتصميمهم، وقدرتهم العسكرية.

وفي فترة المراقبة والتربص هذه كان اقتراحهم على النبي ﷺ أن يعقدوا معه اتفاقات عدم اعتداء وتعايش، كما ورد في رواية (الصدوق)، عن (إبراهيم بن هاشم)، التي قدمناها في أول هذا البحث.

وبعد أن اتضح تمامًا لليهود نجاح التجربة، واجتيازها امتحان القوة والصمود أمام الواقع القبلي المحلي، الأوسي - الخزرجي، وامتحان التحدي أمام قريش وتحالفاتها، وأدركوا أن المستقبل هو للإسلام، تخلوا عن تحفظاتهم، ورأوا أن مصلحتهم هي في الدخول في بنية المجتمع الجديد، وإظهار الاندماج فيه، ليحاولوا تقويضه من الداخل بعد أن يتمكنوا من التغلغل في ثنايا تركيبه الاجتماعي - السياسي، نتيجة لكونهم جزءًا منه.

وقد استجاب النبي ﷺ لرغبتهم المعلنة بالاندماج في هذا المجتمع، انسجامًا مع مبدأ الانفتاح والحوار الذي هو في صميم الفكر الإسلامي.

وتكوَّن نتيجة لذلك مجتمع سياسي إسلامي يتسع للتنوعات الدينية، والثقافية.

ولكن اليهود فشلوا في تجربتهم مع المسلمين؛ لأن بعض اليهود لم يقم بالتزاماته، وبعضهم الآخر تآمر مع القوى المعادية للإسلام وللمسلمين، فكان لابد من مواجهتهم، وإحباط خططهم، باقتلاعهم من مواقعهم السياسية - الاجتماعية، والاقتصادية.

وحدة (الصحيفة):

إن التركيب الداخلي للصحيفة لا يخلو من تشويش، وتفقد في بعض مقاطعها التسلسل المنطقي للأفكار والمبادئ التي تشتمل عليها وبعض البنود تكرار لبنود أخرى.

كما نلاحظ عدم ذكر ثلاث قبائل يهودية كبيرة بأسمائها، وهي: (قريظة، والنضير، وقينقاع). فهل كان لهم وضع خاص؟ أو أنهم ذكروا من خلال تحالفاتهم مع عشائر (الأوس) و(الخزرج)؟ إنهم دخلوا في هذا الميثاق بشخصيتهم القبلية المستقلة، ولكن الجزء المتعلق بهم مفقود بسبب نسيان الرواة، أو بسبب عوادي الأيام.

في الجواب على هذه التساؤلات والملاحظات، يوجد افتراضان:

الأول: ذهب إليه المستشرق (مونتجومري وات)، وهو: إن (الصحيفة) لم توضع دفعة واحدة في وقت واحد، وإنما وضعت بنودها في مراحل مختلفة، وجمعت بعد ذلك، قال:

«هناك أسباب تحملنا على الاعتقاد بأن البنود التي كتبت في أوقات مختلفة قد جمعت فيما بعد. ونجد في هذه البنود فروقًا لغوية. وهكذا يشار إلى المؤمنين بضمير الغائب، «هم» وفي بعض الأحيان بالضمير «أنتم»، وفي أحيان

أخرى «نحن». (راجع بند: ٢٣، ١٦، ١٨) ويطلق عليهم في أغلب الأحيان اسم «المؤمنين» ما عدا في موضعين يسمون بـ «المسلمين» (بند ٢٣، ٢٧).

وكذلك فإن بعض البنود تكرار لبنود أخرى، وتعالج نفس المسائل، مع اختلاط (كذا) بسيط.

ونجد في البندين (٢٣ و٤٢) أن محمدًا يفصل في الخلافات، وإن كان البند (٤٢) أدق. والبندان (٢٠، ٤٣) موجهان ضد القرشيين، وما يقال عن اليهود في البندين (١٦ و١٤) مشابه لما يقال في البندين (٣٧، ١٨)، كما أن البندين (٢٤، ٣٨) متماثلان تمامًا.

«ويتحدث البندان (٣٠، ٤٦) عن اليهود الذين كانوا قسمًا من (الأوس). ولنلاحظ أن البنود المتشابهة لا تتابع، على غير ما ينتظر من بنود تعالج مختلف نواحي مسألة واحدة».

«وهنا - على العكس - سلسلة تبدأ من (١٦ - ٣٠)، وسلسلة أخرى من (٣٧ - ٤٦)».

«تكفي هذه الملاحظات لتبرير الفكرة القائلة بأن هذه الوثيقة، كما هي الآن، تحتوي على بنود كتبت في وقتين، أو أوقات مختلفة»[1].

(١) مونتجومري وات، محمد في المدينة، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

ولكننا نرى أن هذه الملاحظات لا تكفي لتبرير القول بأن الوثيقة ليست واحدة، وإنما هي مجموعة اتفاقات ونصوص تنظيمية كتبت في وقتين، أو أوقات مختلفة.

ويظهر ذلك مما يلي:

إن هذه (الصحيفة) قد وضعت في وقت واحد، كما يدل عليه نص (ابن إسحاق):

«كتب رسول الله ﷺ كتابًا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود، وأقرهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم، وشرط لهم».

إن صياغة النص تدل على وحدة (الصحيفة)، وليست مجموعة من الاتفاقات. وكما يدل عليه مقدمة الوثيقة: «هذا كتاب من محمد النبي...».

وكانت نتيجة لنمو العلاقات بين اليهود والمسلمين، بعد أن تكامل اندماج المسلمين اليثربيين مع بعضهم، وتجاوزوا خلافاتهم القبلية الجاهلية، وتكامل اندماج هؤلاء مع المسلمين المهاجرين من قريش، وغيرها، في مجتمع سياسي واحد.

ولا تذكر مصادر تاريخ تلك الفترة اجتماعًا، أو مؤتمرًا، أُنجزت فيه كتابة (الصحيفة)، ولكننا نرجح أن الأمر تم بعد مفاوضات ومشاورات استمرت أيامًا،

أو أسابيع، وربما أشهرًا، بين زعماء القبائل اليهودية وبين المسلمين، وخاصة مع النبي ﷺ. وربما يكون قد اشترك في صياغة نصوصها أكثر من شخص واحد بإشراف النبي ﷺ.

وأما الملاحظات التي أشرنا إليها، وفصل بعضها (مونتجومري وات)، فإنها لا تدل على أن (الصحيفة) قد كتبت في أوقات مختلفة، وإنما تعود في رأينا إلى أنها قد نقلت - كغالب النصوص المماثلة - عن طريق السماع والرواية الشفهية، ولم تبذل عناية خاصة بتدوينها في وقت مبكر، عند أكثر من طرفي الاتفاق، وهما النبي وبعض خواص أصحابه، وعند الطرف اليهودي.

وقد تقدم النقل عن (المقريزي) في (إمتاع الأسماع)، أن (الصحيفة) (كانت معلقة بسيفه)، فلم تكن (الصحيفة) في أهمية النص القرآني الشريف، أو السنة التي تشتمل على بيان أحكام الشريعة، بل كانت من قبيل كتبه وعهوده التي تناقلتها الرواة، ولم يُعْنَ أحد بتدوينها لحفظها للأجيال القادمة.

ولابد أن عناية المسلمين بهذه (الصحيفة)، قد فترت، أو انعدمت، نتيجة لنقض اليهود لها أكثر من مرة ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُواْ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم ﴾.

إلى أن نُقضت تمامًا بظهور التحالفات بين اليهود والمشركين، وما أدى إليه ذلك من تشريع أسلوب جديد في التعامل مع اليهود باعتبارهم خارجين على شرعية المجتمع والدولة، ومعاملتهم على هذا الأساس.

فلم يمض وقت طويل على (الصحيفة) باعتبارها مرجعًا في صياغة العلاقات السياسية - الاجتماعية - الدفاعية بين المسلمين واليهود، حتى تحول اليهود من كونهم - بموجب الصحيفة - جزءًا من المجتمع السياسي، إلى كونهم أقلية خارجة على هذا المجتمع، معادية له.

إن الملاحظات التي ذكرها المستشرق (وات) بعضها غير صحيح، وبعضها الآخر لا يدل على أنها وضعت - أجزاءً - في أوقات مختلفة - وإنما تدل على أن الصحيفة التي وضعت دفعة واحدة، وفي وقت واحد، نتيجة للاعتبارات التي ذكرناها آنفًا، قد أهمل المسلمون المعنيون بالرواية، العناية بتدوينها في وقت مبكر، وتناقلوها بالرواية الشفهية لمدة طويلة بحيث دخل عليها تصحيف من جهة، وتقديم وتأخير من جهة أخرى، كما يحدث في هذه الحالات خاصة في النصوص الطويلة، كما هو الشأن في (الصحيفة).

وربما لا يكون النص الذي وصل إلينا هو النص الكامل لـ (الصحيفة)، لاحتمال ضياع أجزاء أخرى منه تتعلق باليهود أنفسهم، أو بالمسلمين أنفسهم، أو بالعلاقات بين الطرفين.

١- إن ملاحظة الفروق اللغوية من حيث تنوع الضمائر بين المتكلم، والمخاطب، والغائب، ناشئة - من جهة - من مقتضيات التعبير العربي والصياغة التي يقع المستشرقون، نتيجة عدم فهمهم الدقيق لها، في أخطاء كثيرة، في فهمهم

واستنتاجاتهم، وناشئة من جهة أخرى من أن النبي ﷺ والمسلمين يمثلون الفريق الأول في هذا الاتفاق الذي هو بين مجتمع سياسي كامل، وبين جماعة سياسية - دينية، اجتماعية، تريد الدخول فيه.

كما نلاحظ أن ضمير الجماعة للمتكلم «نحن» لم يرد في أي بند من بنود (الصحيفة)، وأن كلمة «أنتم» ليست ضميرًا، ولم ترد في أي بند من بنود الصحيفة، على خلاف ما ذكره (وات).

إن الضمائر التي استخدمت في (الصحيفة) هي: ضمير المتكلم الجماعة «نا»، وضمير الغائب الجماعة «هم»، وضمير المخاطب الجماعة «كم».

ويقصد بالأول خصوص المسلمين، والثاني تارة يقصد به اليهود، أو بعض قبائلهم، وتارة يقصد به المسلمون، أو بعض جماعاتهم، وثالثة يقصد به المجتمع المكون من مسلمين ويهود. وورد الثالث مرة واحدة في البند (٢٣) في خطاب الجميع مسلمين ويهودًا.

٢- وأما استعمال كلمة «المسلمين» مرتين في البندين (٢٣، ٣٧) فنلاحظ أنها استعملت ثلاث مرات أولها: في المقدمة، وثانيها: في البند (٢٥) وليس (٢٣)، وثالثها: في البند (٣٧).

إن هذه الملاحظة لا تحمل أية دلالة على عدم وحدة (الصحيفة)، فكما يمكن أن يكون استعمال كلمة (مسلمين) قد ورد في أصل وضع (الصحيفة)،

كذلك يمكن أن يكون ذلك من سهو الرواة والنساخ، وعلى الحالين لا يدل ذلك على أن هذه البنود قد كتبت في وقت مختلف عن الوقت الذي دونت فيه البنود الأخرى.

٣- وأما عدم ذكر القبائل اليهودية الكبيرة بأسمائها (قريظة، والنضير، وقينقاع) فنرجح أنها قد ذكرت بعنوان تحالفاتها مع عشائر (الخزرج) و(الأوس). أو أن النبي ﷺ أنشأ معهم معاهدات خاصة، راعى فيها خصوصياتهم القبلية، كما ذكرنا في أول هذا الملحق.

٤- وأما التكرار والتماثل، فهو ناشئ من السهو والنسيان، بسبب الاعتماد على الرواية الشفهية.

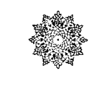
٥- وأما عدم التتابع والتسلسل المنطقي، فمرجعه إلى ما ذكرناه من سهو الرواة، ومن النقل بالمعنى في بعض الحالات.

٦- والخلاصة إن (الصحيفة) صحيحة بالجملة من جهة. وقد وضعت قبل (معركة بدر)، من جهة ثانية. وإنها وضعت في وقت واحد، وليس في أوقات متفرقة، من جهة ثالثة.

ولكن النص الذي وصل إلينا من (الصحيفة) يحمل بعض العيوب، وهي:

١ – خلل في التنظيم الداخلي للنص من حيث تسلسل البنود والتكرار، نتيجة للأسباب التي ذكرناها.

٢ – ربما يكون النص ناقصًا فسقطت منه بعض البنود. ولكن هذا النقص – كما نلاحظ – لا يؤثر على المضمون العام، ولا يمس الشروط والقيود التي قامت عليها العلاقة بين المسلمين واليهود.



الملحق الرابع: نصوص فقهية قديمة (عن العمل والتعامل مع ولاة الجور)

- ١ -

كتاب (المقنع) في (الجوامع الفقهية)، طبعة حجرية، ص٤٥، الشيخ الصدوق/ محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ - ٩٩١م).

«باب الدخول في أعمال السلطان وطلب الحوائج إليه»

«روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «اتقوا الله، وصونوا أنفسكم بالورع، وقروه (كذا) بالتقية والاستغناء بالله عن طلب الحوائج إلى صاحب السلطان. واعلموا أنه من خضع لصاحب سلطان، ولمن يخافه على دينه، طلبًا لما في يديه من دنياه، أذله الله، ومقته، ووكله إليه، فإن هو غلب على شيء، فصار إليه منه شيء، نزع الله البركة منه، ولم يؤجره على شيء ينفقه في حج، ولا عتق، ولا برم».

«وسأل (عمار الساباطي) أبا عبد الله ﵇ عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: «لا، إلا أن لا يقدر على شيء يؤكل، ولا يشرب، ولا يقدر على حيلة. فإن فعل، فصار في يده شيء، فليبعث بخمسه إلى أهل البيت».

«وقال رسول الله ﷺ: «من ولي عشرة فلم يعدل بينهم جاء يوم القيامة ويداه، ورجلاه، ورأسه، في ثقب فاس (كذا)».

«وقال أمير المؤمنين ﵇: «أيما رجل ولي شيئًا من أمور المسلمين فأغلق بابه دونهم، وأرخى ستره، فهو في مقت من الله، ولعنة، حتى يفتح الباب فيدخل إليه ذو الحاجة، ومن كانت له مظلمة».

«وروي أن أبا عبد الله ﵇ قال لـ (الوليد بن صبيح): «أما تعجب يا وليد من زرارة يسألني عن أعمال هؤلاء؟ متى كانت الشيعة تسأل عن هذا! لقد كانت تسأل: يؤكل طعامهم؟ ويشرب من شرابهم؟ ويستظل بظلهم؟».

- ٢ -

كتاب (أوائل المقالات في المذاهب المختارات) للشيخ محمد بن محمد ابن النعمان الملقب بـ (المفيد)، دار الكتاب الإسلامي، بيروت/ لبنان، سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، ص ١٤١ - ١٤٢

القول

(في معاونة الظالمين، والأعمال من قبلهم، والمتابعة لهم، والاكتساب منهم، والانتفاع بأموالهم).

«وأقول: إن معاونة الظالمين على الحق وتناول الواجب لهم: جائز ومن أحوال (حال) واجب، وأما معونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار.

«وأما التصرف معهم في الأعمال: فإنه لا يجوز إلا لمن أذن له إمام الزمان، وعلى ما يشترط عليه في الفعال، وذلك خاص لأهل الإمامة دون من سواهم، لأسباب يطول بشرحها الكتاب.

وأما المتابعة لهم: فلا بأس بها، فيما لا يكون ظاهره تضرر (لضرر) أهل الإيمان، واستعماله على الأغلب في العصيان.

وأما الاكتساب منهم: فجائز على ما وصفناه.

والانتفاع بأموالهم: وإن كانت مشوبة، حلال لمن سميناه من المؤمنين خاصة، دون من عداهم، من سائر الأنام.

فأما ما في أيديهم من أموال أهل المعرفة على الخصوص: إذا كانت معينة محصورة، فإنه لا يحل لأحد تناول شيء منها على الاختيار، فإن اضطر إلى ذلك كما يضطر إلى الميتة، والدم، جاز تناوله لإزالة الاضطرار دون الاستكثار منه على ما بيناه.

وهذا مذهب مختص بأهل الإمامة خاصة، ولست أعرف لهم فيه موافقًا لأهل الخلاف.

- ٣ -

كتاب (المقنعة)، للشيخ محمد بن محمد بن النعمان الملقب بـ (المفيد) (٣٣٣/ أو ٣٣٨ هـ - ٤١٣ هـ)، طبعة حجرية في (الجوامع الفقهية، ص ١٢٩ - ١٣٠)

(باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

«... فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمد - عليهم السلام، أو من نصبوه لذلك من الأمراء والحكام».

«وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان. فمن تمكن من إقامتها على ولده وعبده، ولم يخف من سلطان الجور إضرارًا به على ذلك، فليقمها».

«ومن خاف من الظالمين اعتراضًا عليه في إقامتها، أو خاف ضررًا بذلك على نفسه، أو على الدين، فقد سقط عنه فرضها».

«وكذلك إن استطاع إقامة الحدود على من يليه من قومه، وأمن من بوائق[١] الظالمين في ذلك، فقد لزمه إقامة الحدود عليهم، فليقطع سارقهم، وليجلد زانيهم، ويقتل قاتلهم».

(١) بوائق: شرور، جمع: بائقة. (م).

«وهذا فرض متعين على من نصبه المتغلب لذلك على ظاهر خلافته له، أو الإمارة من قبله على قوم من رعيته، فيلزمه إقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وجهاد الكفار، ومن يستحق ذلك من الفجار».

«ويجب على إخوانه المؤمنين معونته على ذلك إذا استعان بهم، ما لم يتجاوز حدًّا من حدود الإيمان، أو يكون مطيعًا في معصية الله تعالى من نصبه من سلطان الضلال».

«فإن كان على وفاق للظالمين في شيء يخالف الله تعالى به، لم يجز لأحد من المؤمنين معونته فيه، وجاز لهم معونته بما يكون به مطيعًا لله تعالى، من إقامة حد، وإنفاذ حكم، على حسب ما تقتضيه الشريعة دون ما خالفها من أحكام أهل الضلال...».

«... وليس لأحد من فقهاء الحق، ولا من نصبه سلطان الجور منهم للحكم أن يقضي في الناس بخلاف الحكم الثابت عن آل محمد ﷺ، إلا أن يضطروا إلى ذلك للتقية والخوف على الدين والنفس».

«ومهما اضطر إليه في التقية فجائز له إلا سفك دماء أهل الإيمان، فإنه لا يجوز على حال اضطرار، ولا اختيار، ولا على وجه من الوجوه، ولا سبب من الأسباب».

«ومن ولي ولاية من قبل الظالمين، فاضطر إلى إنفاذ حكم على رسم لهم، لا يجوز في الدين مع الاختيار، فالتقية توسع عليه ذلك فيما قد رسمه غيره من الناس، ولا يجوز له استئنافه على الابتداء، ولا يجوز له إنفاذ رسم باطل مع الاختيار على حال. ولا تقية في الدماء خاصة على ما ذكرناه، وبيَّنا القول فيه، وأكدناه.

«ولا يجوز لأحد أن يختار النظر من قبل الفاسقين في شيء من تدبير البلاد والعباد، إلا بشرط بذل الجهد منه في معونة أهل الإيمان، والصيانة لهم من الأسواء، وإخراج الخمس من جميع ما يستفيده بالولاية من الأموال، وغيرها من سائر الأعراض».

«ومن تأمَّر على الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له، وكان أميرًا من قبله في ظاهر الحال، فإنما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر الذي سوّغه ذلك، وأذن له فيه، دون المتغلّب من أهل الضلال».

«وإذا تمكَّن الناظر من قِبَل أهل الضلال على ظاهر الحال، من إقامة الحدود على الفجار، وإيقاع الضرر المستحق على أهل الخلاف، فليجتهد في إنفاذ ذلك فيهم، فإنه من أعظم الجهاد».

«ومن لم يصلح للولاية على الناس لجهله بالأحكام، أو عجز عن القيام بما يسند إليه من أمور الناس، فلا يحل له التعرض لذلك، والتكلف له، فإن تكلَّفه

فهو عاص غير مأذون له فيه من جهة صاحب الأمر الذي إليه الولاية. ومهما فعله في تلك الولاية، فإنه مأخوذ به، محاسب عليه، ومطالب فيه فيما جناه، إلا أن يتفق له عفو من الله، وصفح عما ارتكبه من الخلاف له، وغفران لما أتاه».

- ٤ -

كتاب (المهذب) للفقيه الأقدم القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، (٤٠٠ هـ - ٤٨١ هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران ج١، ص ٣٤٦ - ٣٤٨.

(باب خدمة السلطان، وأخذ جوائزه)

السلطان على ضربين: أحدهما سلطان الإسلام العادل، والآخر السلطان الجائر.

فأما سلطان الإسلام العادل فهو مندوب إلى خدمته، ومرغَّب فيها، وربما وجب ذلك على المكلف طائفة لما فيه من وجوب اتباعه، وطاعته، في أمره، ونهيه.

فإذا ولى السلطان إنسانًا إمارة، وحكمًا، أو غير ذلك من الولاة عليه، وجب عليه طاعته في ذلك، وترك الخلاف له فيه، وجاز قبول جوائزه، وصلاته، والتصرف في الجميع على كل حال.

وأما السلطان الجائر: فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئًا من الأمور من قبله إلا أن يعلم، أو يغلب على ظنه أنه إذا تولى ولاية من جهته، تمكَّن من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وقسمة الأخماس والصدقات على مستحقها، وصلة الإخوان، ولا يكون في شيء من ذلك تاركًا لواجب، ولا مخلاً به، ولا فاعلاً بشيء من

القبائح، حينئذ مستحب له التعرض لتولي الأمور من جهته، وإن علم، أو غلب على ظنه، أنه لا يتمكن من ذلك، وأنه لا يخلو من تفريط يلحقه في الواجبات، ويحتاج إلى ارتكاب بعض المقبحات لم يجز له تولي ذلك.

فإن ألزمه السلطان الجائر بالولاية إلزامًا، لا يبلغ تركه الإجابة إلى ذلك الخوف على النفس، وسلب المال، وإن كان ربما لحقه بعض الضرر، أو لحقه في ذلك مشقة، فالأولى أن يتحمل تلك المشقة، ويتكلف مضرَّتها، ولا يتعرض للولاية من جهته.

وإن خاف على نفسه، أو على أحد من أهله، أو بعض المؤمنين، أو على ماله، جاز له أن يتولى ذلك، ويجري على وضع الأمور في مواضعها، وإن لم يتمكن من فعل ذلك، اجتهد فيما يتمكن منه، وإن لم يتمكن من فعل ذلك ظاهرًا، فعله سرًّا، لا سيما حقوق الإخوان، والتخفيف عنهم من جور سلاطين الجور، من خراج، أو غيره.

وإذا لم يتمكن من القيام بحق من الحقوق، والحال في التقية على ما ذكرناه، جاز له أن يتقي في سائر الأمور والأحكام التي لا تبلغ إلى سفك دم محرم؛ لأن هذا الدم ليس في سفكه تقية.

وإذا تولى إنسان من قبل السلطان الجائر ولايةً، جاز له، على جهة الرخصة، قبول الأرزاق، والجوائز منه؛ لأن له قسطًا من بيت مال المسلمين.

وينبغي له أن يجتهد ويحرص في إخراج الخمس من كل ما يحصل له من ذلك ويوصله إلى مستحقه، ويصل إخوانه من الباقي.

ويتصرف هو في منافعه بالبعض الذي يبقى من ذلك، وليس يجوز لأحد أن يقبل صلات سلاطين الجور، وجوائزهم، ما يعلم أنه بعينه غَصْبٌ وظلم، فإن لم يتعين، جاز له قبوله، أو علم أن السلطان المجيز له بذلك، ظالم، ويكون الإثم على الظالم دونه.

وإذا تمكن الإنسان من ترك معاملة الظالمين بالبيع، والشراء، وغير ذلك، فالأولى تركها، ولا يتعرض لشيء منها جملة، وإن لم يتمكن من ترك ذلك معهم، كانت معاملته له في ذلك جائزة، إلا أنه لا يشري منه شيئًا يعلم أنه مغصوب، ولا يقبل منهم ما هو محرم في الشرع.

فإن خاف من رد جوائزهم وصلاتهم، على نفسه، وماله، جاز له قبولها، ثم يردها على أصحابها.

ويجوز للإنسان أن يبتاع ما يأخذه السلطان الجائر من الصدقات والخراج، وإن كانوا غير مستحقين لأخذ شيء من ذلك، إلا أن يتعين له في شيء منه معين، أنه غصب، فإنه لا يجوز له أن يبتاعه.

وكذلك يجوز له أن يبتاع منهم ما أراد من الغلات على اختلافها، وإن كان يعلم أنهم يغصبون أموال الناس، ويأخذون ما لا يستحقون، إلا أن يعلم أيضًا، في شيء منه معين، أنه غصب، فلا يجوز له أن يبتاعه منهم.

وإذا غصب الظالم إنسانًا، وتمكن المظلوم من أخذه، أو أخذ عوضه، كان ذلك جائزًا له، وتركه أفضل.

فإن أودعه الظالم وديعة، لم يجز له أن يأخذ منها عوض ماله، ولا يتعرض لها بذلك ولغيره، بل يردها عليه على حالها، ولا يخونه فيها.

فإن أودعه وديعة، يعلم أنها بعينها غصب، وعرف صاحبها، فلا يجوز له ردها على الغاصب لها، بل يعيدها على صاحبها.

فإن علم أنها غصب، ولم يعرف لها صاحبًا، أبقاها عنده، إلى أن يعرفه، فإذا عرفه، ردها عليه، وإن لم يعرفه، لم يجز ردها على غاصبها، بل ينبغي أن يتصدق بها عمن هي له».

- ٥ -

شيخ الطائفة أبو جعفر محمد، بن الحسن، بن علي الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، (النهاية في مجرد الفقه والفتاوى)، ط. دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

١ - قال: «فأما إقامة الحدود، فليس يجوز لأحد إقامتها، إلا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى، أو من نصبه الإمام لإقامتها. ولا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حال.

وقد رخص في حال قصور أيدي أئمة الحق وتغلب الظالمين، أن يقيم الإنسان الحد على ولده، وأهله، ومماليكه، إذا لم يخف في ذلك ضررًا من الظالمين، وأمن من بوائقهم. فمتى لم يأمن ذلك، لم يجز له التعرض لذلك على حال.

ومن استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود، جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال، ويعتقد أنه إنما يفعل ذلك بإذن سلطان الحق، لا بإذن سلطان الجور. ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك، ما لم يتعد الحق في ذلك، وما هو مشروع في شريعة الإسلام.

فإن تعدى في ما جعل إليه الحق، لم يجز له القيام به، ولا لأحد معاونته على ذلك، اللهم إلا أن يخاف في ذلك على نفسه، فإنه يجوز له حينئذ أن يفعل

في حال التقية ما لم يبلغ قتل النفوس. فأما قتل النفوس فلا يجوز فيه التقية على حال.

وأما الحكم بين الناس، والقضاء بين المختلفين، فلا يجوز أيضًا إلا إذا أذن له سلطان الحق في ذلك.

وقد فوضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكنون فيه من توليه بنفوسهم. فمن تمكن من إنفاذ حكم، أو إصلاح بين الناس، أو فصل بين المختلفين، فليفعل ذلك، وله بذلك الأجر والثواب، ما لم يخف في ذلك على نفسه، ولا على أحد من أهل الإيمان، ويأمن الضرر فيه.

فإن خاف شيئًا من ذلك، لم يجز له التعرض لذلك على حال.

ومن دعا غيره إلى فقيه من فقهاء أهل الحق، ليفصل بينهما، فلم يجبه، وآثر المضي إلى المتولي من قبل الظالمين، كان في ذلك متعديًا للحق، مرتكبًا للآثام.

ولا يجوز لمن يتولى الفصل بين المختلفين، والقضاء بينهم، أن يحكم إلا بموجب الحق، ولا يجوز له أن يحكم بمذاهب أهل الخلاف.

فإن كان قد تولى الحكم من قبل الظالمين، فليجتهد أيضًا في تنفيذ الأحكام على ما تقتضيه شريعة الإيمان.

فإن اضطر إلى تنفيذ حكم على مذاهب أهل الخلاف على النفس، أو الأهل، أو المؤمنين، أو على أموالهم، جاز له أن ينفذ الحكم ما لم يبلغ ذلك قتل النفوس، فإنه لا تقية له في قتل النفوس حسب ما بيناه.

ويجوز لفقهاء أهل الحق أن يجمعوا بالناس الصلوات كلها، وصلاة الجمعة، والعيدين، ويخطبون الخطبتين، ويصلون بهم صلاة الكسوف، ما لم يخافوا في ذلك ضررًا.

فإن خافوا في ذلك الضرر، لم يجز لهم التعرض لذلك على حال.

ومن تولى ولاية من قبل ظالم في إقامة حد، أو تنفيذ حكم، فليعتقد أنه متول لذلك من جهة سلطان الحق، وليقم به على ما تقتضيه شريعة الإيمان. ومهما تمكن من إقامة حد على مخالف له، فليقمه، فإنه من أعظم الجهاد.

ومن لا يحسن القضايا والأحكام في إقامة الحدود وغيرها، لا يجوز له التعرض لتولي ذلك على حال. فإن تعرض لذلك، كان مأثومًا.

فإن أكره على ذلك، لم يكن عليه في ذلك شيء، ويجتهد لنفسه التنزه من الأباطيل.

ولا يجوز لأحد أن يختار النظر من قبل الظالمين، إلا بعد أن يعزم أنه لا يتعدى الواجب، ولا يقضي بغير الحق، ويضع الأشياء مواضعها من الصدقات،

والأخماس، وغير ذلك. فإن علم أنه لا يتمكن من ذلك، فلا يجوز له التعرض لذلك مع الاختيار.

فإن أكره على الدخول فيه، جاز له حينئذ ذلك، وليجتهد حسب ما قدمناه (صفحة ٣٠٠ - ٣٠٣).

٢- باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم

تولي الأمر من قبل السلطان العادل، الآمر بالمعروف، والناهي عن المنكر، الواضع الأشياء مواضعها، جائز مرغب فيه. وربما بلغ حد الوجوب، لما في ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ووضع الأشياء مواضعها.

وأما سلطان الجور، فمتى علم الإنسان، أو غلب على ظنه: أنه متى تولى الأمر من قبله، أمكنه التوصل إلى إقامة الحدود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وقسم الأخماس، والصدقات، في أربابها، وصلة الإخوان، ولا يكون في جميع ذلك مخلاً بواجب، ولا فاعلاً لقبيح، فإنه يستحب له أن يتعرض لتولي الأمر من قبلهم.

ومتى علم، أو غلب على ظنه: أنه لا يتمكن من جميع ذلك، وأنه لا بد من أن يلحقه ضرب من التفريط في القيام بالواجبات، أو يحتاج إلى ارتكاب شيء من المقبحات، فلا يجوز له التعرض له على حال.

فإن ألزم الولاية إلزامًا لا يبلغ تركه إلى الخوف على النفس، وسلب الأموال، غير أنه يلحقه بعض الضرر، وتحمل بعض الأثقال، فالأولى له أن يتحمل ذلك، ولا يتعرض لعمل السلطان.

فإن خاف من الامتناع من ذلك، على النفس، أو على الأهل، أو على المال، أو على بعض المؤمنين في ذلك، جاز له أن يتولى الأمر، ويجتهد أن يضع الأشياء مواضعها.

فإن لم يتمكن من الجميع، فما يتمكن منه، يجتهد في القيام به.

وإن لم يمكنه ذلك ظاهرًا، فعله سرًّا وإخفاتًا، وخاصة ما يتعلق بقضاء حقوق الإخوان، والتخفيف عنهم، فيما يلزمهم من جهة السلاطين الجورة، من الخراج وغيره.

فإن لم يتمكن من إقامة حق على وجه، والحال وصفناه في التقية، جاز له أن يتقي في جميع الأحكام والأمور، ما لم يبلغ ذلك إلى سفك الدماء المحرمة، فإنه لا تقية له في سفكها على حال.

ومتى ما تولى شيئًا من أمور السلطان من الإمارة، والجباية، والقضاء، وغير ذلك من أنواع الولايات، فلا بأس أن يقبل على ذلك الأرزاق، والجوائز، والصلات.

فإن كان ذلك من جهة سلطان عادل، كان ذلك حلالاً له طلقًا.

وإن كان من جهة سلطان الجور، فقد رخص له في قبول ذلك من جهتهم؛ لأن له حظًّا في بيت المال.

ويجتهد أن يخرج من جميع ما يحصل له من جهتهم الخمس، ويضعه في أربابه، والباقي يواسي منه إخوانه من المؤمنين، ويصلهم ببعضه، وينتفع هو بالبعض. ولا يجوز له أن يقبل من جوائزهم وصلاتهم، ما يعلمه ظلمًا وغصبًا، ويتعين له.

فإن لم يتعين له ذلك، وإن علم: أن المجيز له ظالم، لم يكن به بأس بقبول جوائزه، ويكون مباحًا له، والإثم على ظالمه.

وإذا تمكن الإنسان من ترك معاملة الظالمين في التجارات، والمعاملات، والمبايعات، فالأولى تركها.

فإن لم يمكنه ذلك، ولا يجد سبيلاً إلى العدول عنه، جاز له مبايعتهم، ومعاملتهم، ولا يشتري منه مغصوبًا يعلمه كذلك، ولا يقبل منهم ما هو محظور في شريعة الإسلام.

فإن خاف من رد جوائزهم التي يعلمها غصبًا على نفسه وماله، فليقبلها.

فإن أمكنه أن يردها إلى أربابها، فعل. وإن لم يتمكن من ذلك، تصدق بها عن صاحبها.

ولا بأس بشراء الأطعمة، وسائر الحبوب، والغلات، على اختلاف أجناسها من سلاطين الجور، وإن علم من أحوالهم أنهم يأخذون ما لا يستحقون، ويغصبون ما ليس لهم، ما لم يعلم في ذلك شيئًا بعينه غصبًا. فإن علمه كذلك، فلا يتعرض لذلك.

فأما ما يأخذونه من الخراج والصدقات، وإن كانوا غير مستحقين لها، جاز له شراؤها منهم.

ومتى غصب ظالم إنسانًا شيئًا، ثم تمكن بعد ذلك المظلوم من ارتجاعه، أو أخذ عوضه من ماله بذلك القدر، جاز له أن يأخذه من غير زيادة عليه، وإن تركه، كان أفضل له، وأكثر ثوابًا.

فإن أودعه الظالم وديعة، وائتمنه منها، لم يجز له حبسها، ووجب عليه ردها، ولا يخونه فيها.

وإن أودعه شيئًا يعلم أنه غصب، ويعرف صاحبه، لم يجز له رده على مودعه، وينبغي له أن يرده على صاحبه.

وإن علم أنه غصب، ولم يعرف صاحبه، حبسه عنده إلى أن يعرف صاحبه. فإن لم يتبين له صاحبًا، تصدق به عنه، ولا يرده على الظالم على حال (صفحة ٣٥٦ - ٣٥٩).

٣ - ولا بأس أن يشتري من السلطان الإبل، والغنم، والبقر، إذا أخذها من الصدقة، وإن لم يكن هو مستحقًّا لها. وكذلك الحكم في الأطعمة والحبوب. (صفحة ٣٦٩).

٤ - ولا يجوز أن يشتري من الظالم شيئًا يعلم أنه ظلم بعينه. ولا بأس أن يشتري منه إذا لم يعلم كذلك، وإن علم أن بائعه ظالم. وتجنب ذلك أفضل.

ولا بأس بشراء ما يأخذ السلطان من الغلات، والثمرات، والأنعام، على جهة الخراج، والزكاة، وإن كان الآخذ له غير مستحق لذلك، (صفحة ٤٠١).

- ٦ -

الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ - ١٠٤٤ م)

من كتاب (رسائل الشريف المرتضى)، نشر دار القرآن الكريم، قم، ١٤٢٥ هـ - ٢/ ٨٩

(مسألة في الولاية من قبل السلطان الجائر)[1]

نص الرسالة

«الحمد لله، وسلامه على عباده الذين اصطفى، محمد نبيه، والطيبين من عترته».

جرى في مجلس الوزير السيد الأجل (أبي القاسم الحسين بن علي المغربي) (أدام الله سلطانه) في جمادى الأخرى، سنة خمس عشرة وأربعمائة، كلام في الولاية من قبل الظلمة، وكيفية القول في حسنها وقبحها، فاقتضى ذلك إملاء مسألة وجيزة، يطلع بها على ما يحتاج إليه في هذا الباب، والله الموفق للصواب والرشاد.

اعلم أن السلطان على ضربين: محق عادل، ومبطل ظالم متغلب.

(١) راجع الرسالة أيضًا في كتاب (الأمة والجماعة والسلطة)، ص ٢٥٢، للدكتور رضوان السيد، دار اقرأ، ط٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

فالولاية من قبل السلطان المحق العادل، لا مسألة عنها؛ لأنها جائزة، بل ربما كانت واجبة، إذا حتمها السلطان وأوجب الإجابة إليها.

وإنما الكلام في الولاية من قبل المتغلب، وهي على ضروب:

واجب – وربما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء، ومباح، وقبيح، ومحظور.

فأما الواجب: فهو أن يعلم المتولي، أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة، أنه يتمكن بالولاية من إقامة حق، ودفع باطل، وأمر بمعروف، ونهي عن منكر. ولولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب [1] ما هي سبب إليه، وذريعة إلى الظفر به.

وأما ما يخرج إلى الإلجاء: فهو أن يُحمل على الولاية بالسيف، ويغلب في ظنه أنه متى لم يجب إليها سفك دمه، فيكون بذلك ملجأ إليها.

فأما المباح منها: فهو أن يخاف على مال له، أو من مكروه يقع به، يُتحمل مثله، فتكون الولاية مباحة بذلك، ويسقط عنه قبح الدخول فيها، ولا يلحق بالواجب؛ لأنه إن آثر تحمل الضرر في ماله، والصبر على المكروه النازل به، ولم يتول، كان ذلك أيضًا له.

(١) في نسخة «لوجوب».

فإن قيل: كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة، فضلاً عن أن تكون واجبة، وفيها وجه القبح ثابت، وهو كونها ولاية من قبل الظالم، ووجه القبح إذا ثبت في فعل، كان الفعل قبيحًا، وإن حصلت فيه وجوه حسن[١]. ألا ترى أن الكذب لا يحسن وإن اتفقت فيه منافع دينية كالألطاف[٢]، يقع عندها الإيمان، وكثير من الطاعات؟

قلنا: غير مسلَّم أن وجه القبح في الولاية للظالم، هو كونها ولاية من قبله، وكيف يكون ذلك؟! وهو لو أكره بالسيف على الولاية، لم تكن منه قبيحة، وكذلك إذا كان فيها توصل إلى إقامة حق، ودفع باطل، تخرج عن وجه القبح.

ولا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب، وإن مجرد كونه كذبًا قبيح؛ لأن هذه جهة عقلية يمكن أن يكون العقل طريقًا إليها.

وليس كذلك الولاية من قبل الظالم؛ لأن وجه قبح ذلك في الموضع الذي يقبح فيه شرعي[٣]، فيجب أن نثبته[٤] قبيحًا في الموضع الذي يجعله الشرع كذلك.

(١) في نسخة «أحسن».
(٢) في نسخة «بألطاف».
(٣) في نسخة «شرع».
(٤) في نسخة «يثبته».

وإذا كان الشرع قد أباح التولي من قبل الظالم، مع الإكراه، وفي الموضع الذي فرضناه، أنه متوصل به إلى إقامة الحقوق والواجبات، علمنا أنه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية، مجرد كونها ولاية من جهة ظالم.

وقد علمنا أن إظهار كلمة الكفر، لما كانت تحسن مع الإكراه، فليس وجه قبحها مجرد النطق بها وإظهارها، بل بشرط الإيثار.

وقد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام، تولى من قبل العزيز وهو ظالم، ورغب إليه في هذه الولاية، حتى زكى نفسه، فقال: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف/ ٥٥]، ولا وجه لحسن ذلك إلا ما ذكرناه، من تمكنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت تجب عليه إقامتها.

وبعد: فليس التولي من جهة الفاسق أكثر من إظهار طلب الشيء من جهة لا يستحق منها، وبسبب لا يوجبه.

وقد فعل ما له هذا المعنى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ لأنه دخل في الشورى تعرضًا للوصول إلى الإمامة، وقد علم أن تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرف في الإمامة، ثم قبل اختيار المختارين له عند إفضاء الأمر إليه، وأظهر أنه صار إمامًا باختيارهم وعقدهم، وهذا له معنى التولي من قبل الظالم بعينه، للاشتراك في إظهار التوصل إلى الأمر بما لا يُستحق به، ولا هو موجب لمثله.

لكنا نقول: إن التصرف في الإمامة، كان إليه عليه السلام بحكم النص عن[١] رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، عن[٢] الله.

فإذا دفع عن مقامه، وظن أنه ربما توصل إلى الإمامة بأسباب وضعها واضعون، لا تكون الإمامة مستحقة بمثلها، وجب[٣] أن يدخل فيها، ويتوصل إليه، حتى إذا وصل إلى الإمامة، كان تصرفه فيها بحكم النص الأول، لا بحكم هذه الأسباب العارضة.

ويجري ذلك مجرى من غصب على وديعة، وحيل بينه وبينها، وأظهر غاصبها أنه يهبها لصاحبها، فإنه يجوز لصاحب الوديعة أن يقبضها[٤]، ويظهر أنه قبضها على جهة الهبة، ويكون تصرفه حينئذ فيها بحكم الملك الأول، لا عن جهة الهبة.

وعلى هذا الوجه يحمل تولي أمير المؤمنين لجلد[٥] الوليد بن عقبة.

ولم يزل الصالحون، والعلماء، يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة، لبعض الأسباب التي ذكرناها.

---

(١) في نسخة: «من».
(٢) في نسخة: «على أمته».
(٣) في نسخة: «جاز بل وجب».
(٤) في نسخة: «يتقبل في الظاهر هذه الوديعة».
(٥) في نسخة: «لجلدة».

والتولي من قبل الظلمة، إذا كان فيه ما يحسّنه، مما تقدم ذكره، فهو على الظاهر من قبل الظالم، وفي الباطن من قبل أئمة الحق؛ لأنهم إذا أذنوا له في هذه الولاية، عند الشروط التي ذكرناها، فتولاها بأمرهم، فهو على الحقيقة وال من قبلهم، ومتصرف بأمرهم.

ولهذا جاءت الرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود، ويقطع السراق، ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله، من هذه الأمور.

فإن قيل: أليس هو بهذه الولاية معظمًا[١] للظالم، ومظهرًا فرض طاعته، وهذا وجه قبح[٢] لا محالة، كان غنيًّا عنه لولا الولاية؟

قلنا: الظالم إذا كان متغلبًا على البلد[٣]، فلا بد لمن هو في بلاده، وعلى الظاهر من جملة رعيته، من إظهار تعظيمه، وتبجيله، والانقياد له، على وجه فرض الطاعة، فهذا المتولي من قبله، لو لم يكن متوليًا لشيء، لكان لابد له من التقلب[٤] معه، مع إظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتقية والخوف، فليس تدخله الولاية في شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن واليًا.

---

(١) في نسخة: «مقويًا».
(٢) في نسخة: «قبيح».
(٣) في نسخة: «على الدين».
(٤) في نسخة: «التفلت منه» أو «التفلت معه» ولكن الظاهر ما أثبتناه.

وبالولاية يتمكن من أمر بمعروف، ونهي عن منكر، فيجب أن يتوصل بها إلى ذلك.

فإن قيل: أرأيتم لو غلب[١] على ظنه أنه كما يتمكن بالولاية من أمر ببعض المعروف، ونهي عن بعض المنكر، فإنه يلزم لأجل هذه الولاية[٢] أفعالاً وأمورًا منكرة قبيحة، لولا هذه الولاية لم تلزمه، ولا يتمكن من الكف عنها؟

قلنا: إذا كان لا يجد عن هذه الأفعال القبيحة محيصًا، ولابد من أن تكون الولاية سببًا لذلك، ولو لم يتولَّ لم يلزمه أن يفعل هذه الأفعال القبيحة، فإن الولاية حينئذ تكون قبيحة، ولا يجوز أن يدخل فيها مختارًا.

فإن قيل: أرأيتم إن أكره على قتل النفوس المحرمة، كما أكره على الولاية، أيجوز له قتل النفوس المحرمة؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأن الإكراه لا حكم له في الدماء، ولا يجوز أن يدفع عن نفسه المكروه، بإيصال ألم إلى غيره، على وجه لا يحسن، ولا يحل.

وقد تظاهرت الروايات عن أئمتنا - عليهم السلام، بأنه لا تقية في الدماء[٣]، وإن كانت مبيحة لما عداها، عند الخوف على النفس.

---

(١) في نسخة: «إن غلب».
(٢) في نسخة: «على هذه الولاية».
(٣) وسائل الشيعة، ١١/ ٤٨٣.

فإن قيل: فما عندكم في هذا المتولي للظالم، ونيته معقودة على أنه إنما دخل في هذه الولاية لإقامة الحدود، والحقوق، إن منعه من هذه الولاية أو مما يتصرف فيه منها، مانع من الناس، ورام الحيلولة بينه وبين أغراضه، كيف قولكم في دفعه عن ذلك وقتاله؟

قلنا: هذه الولاية إذا كانت حسنة، أو واجبة عند ثبوت شرط وجوبها، وبينا أنها في المعنى من قبل إمام الحق، وصاحب الأمر، وإن كانت على الظاهر الذي لا نقرّ(١) به، كأنها من قبل غيره، فحكم من منع منها، وعارض فيها، حكم من منع ولاية من ينصّبه الإمام العادل، في دفعه بالقتل والقتال، وغير ذلك من أسباب الدفع.

فإن قيل: كيف السبيل إلى العلم بأن هذا المتولي في الظاهر من قبل السلطان بحق(٢)، لا تحل معارضته، ومخالفته، وهو على الظاهر متول من قبل الظالم الطاغي(٣) الذي يجب جهاده، ولا يحسن إقراره أحكامه؟

فإن قلتم: الطريق إلى ذلك أن نجد من يعتقد المذهب الحق، المتولي(٤) من قبل الظلمة والمتغلبين، مختارًا، فنعلم أنه ما اعتمد ذلك إلا لوجه صحيح اقتضاه؟

---

(١) في نسخة: «لا معتبر به».
(٢) في نسخة: «محقّ».
(٣) في نسخة: «الباغي».
(٤) في نسخة: «يلي».

قيل لكم: وهذا كيف يكون طريقًا صحيحًا، وقد يجوز لمعتمد الحق أن يعصي، بأن يلي ولاية من قبل ظالم، لبعض أغراض الدنيا ومنافعها، فلا يكون دفعه ومنعه قبيحين[١].

قلنا: المعول في هذا الموضع على غلبة الظنون، وقوة الأمارات، فإن كان هذا المتولي فاسقًا، قد جرت عادته بتورط القرائح، وركوب المحارم، ورأيناه يتولى للظلمة، فلا بد من غلبة الظن بأنه لم يتول ذلك مع عادته الجارية بالجرم والفجور، إلا لأغراض الدنيا، فيجب منعه، ومنازعته، والكف عن تمكينه.

وإن كانت عادته جارية بالتدين، والتصوّن[٢] والكف عن المحارم، ورأيناه قد تولى، مختارًا غير مكره، لظالم، فالظن يقوي أنه لم يفعل ذلك مع الإيثار إلا لداع من دواعي الدين التي تقدم ذكرها، فحينئذ لا يحل منعه، ويجب تمكينه.

فإن اشتبه في بعض الأحوال الأمر، وتقابلت الأمارات، وتعادلت الظنون، وجب الكف عن منعه، ومنازعته، على كل حالة، لأنا لا نأمن في هذه المنازعة أن تقع على وجه قبيح، وكل ما لا يؤمن فيه وجه القبح يجب الكف عنه.

ونظائر هذه الحال في فنون التصرف، وضروب الأفعال، أكثر من أن تحصى، فإنا لو عهدنا من بعض الناس الخلاعة، والفسق، وشرب الخمور، والتردد إلى

---

(١) في نسخة: «مبيحين».
(٢) في نسخة: «والتصوّب».

مواطن القبيح[١]، ورأيناه في بعض الأوقات، يدخل إلى بيت خمار، ونحن لا ندري أيدخل للقبيح أم للإنكار على من يشرب الخمر، فإنا لقوة ظننا بالقبيح منه، على عادته المستمرة، يجب أن نمنعه من الدخول، ونحول بينه وبينه، إذا تمكنا من ذلك، وإن جاز على أضعف الوجوه وأبعدها من الظن، أن يكون دخل للإنكار، لا لشرب الخمر.

ولو رأينا من جرت عادته بالصيانة، والديانة، وإنكار المنكر، يدخل بيت خمار، فإنه لا يحسن منعه من الدخول؛ لأن الظن يسبق ويغلب، أنه لم يدخل إلا لوجه يقتضيه الدين إما لإنكار أو غيره.

فإن رأينا داخلاً لا يعرف له عادة حسنة، ولا سيئة، توقفنا[٢] أيضًا عن منعه؛ لأنه يجوز أن يكون الدخول لوجه جميل، ولا أمارة للقبيح ظاهرة.

فإن قيل: فكيف القول فيمن يتولى للظالم، وغرضه أن يتم له، بهذه الولاية، الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وجمع بين هذا الغرض، وبين الوصول إلى بعض منافع الدنيا، إما على وجه القبح، أو وجه الإباحة[٣]؟

---

(١) في نسخة: «القبيحة».
(٢) في نسخة: «حسنى ولا سوأى توقفنا»، وفي المطبوع: «ترفعنا».
(٣) في نسخة: «أو على وجه الإباحة».

قلنا: المعتبر في خلوص الفعل لبعض الأغراض، أن يكون لولا ذلك الغرض لما فعله وأقدم عليه، وإن جاز أن يكون فيه أغراض أخرى ليس هذا حكمها.

فإن كان هذا المتولي، لو انفردت الولاية بالأغراض الدينية، وزالت عنها الأغراض الدنيوية، لكان يتولاها ويدخل فيها.

ولو انفردت عن أغراض الدين بأغراض الدنيا، لم يقدم عليها، فهذا دليل على أن غرضه فيها هو ما يرجع إلى الدين، وإن جاز أن يجتمع إليه غيره مما لا يكون هو المقصود.

وإن كان الأمر بالعكس من هذا، فالغرض الخالص هو الراجع إلى الدنيا، فحينئذ تقبح الولاية.

فإن قيل: ما الوجه فيما روي عن الصادق عليه السلام، من قوله: «كفارة العمل مع السلطان، قضاء حاجات الإخوان»[١]. أوليس هذا يوجب أن العمل من قبله معصية وذنب، حتى يحتاج إلى الكفارة عنها؟ وقد قلتم: إنها تكون في بعض الأحوال حسنة وواجبة[٢].

---

(١) وسائل الشيعة، ١٢/ ١٣٩.

(٢) في نسخة: «وراجحة».

قلنا: يجوز أن يكون ﷺ، أراد بذلك أن قضاء حاجات الإخوان يخرج الولاية من القبح إلى الحسن، ويقتضي تعرّيها من جهة اللوم، كما أن الكفارة تسقط اللوم عن مرتكب ما يقتضيها، فأراد أن يقول: إن قضاء حاجات الإخوان يدخلها في الحسن، فقال: «يكون كفارة لها» تشبيهًا.

ويمكن أيضًا أن يريد ذلك من تولى للسلطان الظالم، وهو لا يقصد بهذه الولاية التمكن[١] من إقامة الحق ودفع الباطل، ثم قضى بعد ذلك حاجات الإخوان على وجه يحسن، ويستحق الثواب والشكر، فهذه الولاية وقعت في الأصل قبيحة، ويجوز أن يسقط عقابها، ويتمحص عن فاعلها، بأن يفعل طاعة قصدها، وتكون تلك الطاعة هي قضاء حاجات إخوان المؤمنين وهذا واضح[٢].

والحمد لله رب العالمين، والصلاة على محمد وآله الطاهرين.

(انتهى)

(١) في نسخة: «التمكين».
(٢) في نسخة: «أوضح».



أهم المصادر والمراجع

(أ)

(١) **القرآن الكريم**.

(٢) **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**: أبو الحسن، علي بن محمد، بن حبيب البصري، البغدادي، الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) - ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م.

(٣) **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**: أبو عمر، يوسف، بن عبد الله، بن عبد البر النمري، القرطبي، المالكي (ت ٤٦٣ هـ) - دار إحياء التراث العربي - بيروت مصورة عن الطبعة الأولى المصرية ١٣٢٨ هـ - على هامش (الإصابة) لابن حجر.

(٤) **الإصابة في تمييز الصحابة**: أبو الفضل، أحمد، بن علي، بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، ط. دار إحياء التراث العربي. بيروت ١٤٠٨ هـ - مصورة عن الطبعة المصرية.

(٥) **الاقتصاد في الاعتقاد**: أبو حامد، محمد، بن محمد، بن أحمد الغزالي، الطوسي (ت ٥٠٥ هـ)، ط/ ٢ - مطبعة السعادة - مصر، ١٣٢٧ هـ.

(٦) **اقتصادنا**: الشهيد السعيد محمد باقر الصدر، ط/ ١٤ - دار التعارف - بيروت.

(٧) **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**: الشيخ محمد، بن محمد، ابن النعمان، المعروف بـ (الشيخ المفيد) (ت ٤١٣ هـ). ط. دار الكتاب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

(ب)

(٨) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**: شيخ الإسلام، المولى محمد باقر، ابن محمد تقي، بن علي المجلسي (ت ١١١١ هـ). ط/ ٢ - مؤسسة الوفاء - بيروت ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

(٩) **بين الجاهلية والإسلام**: الشيخ محمد مهدي شمس الدين - ط/ ٣ - منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع؛ بيروت.

(ت)

(١٠) **تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)**: أبو جعفر، محمد، بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) - تحـ. محمد أبو الفضل إبراهيم - ط/ ٢ - دار المعارف - مصر ١٩٧٦م.

(١١) **تحف العقول عن آل الرسول** ﷺ: أبو محمد، الحسن، بن علي، ابن الحسين، ابن شعبة الحراني، الحلبي (من أعلام القرن الرابع) - ط/ ٥ - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م.

(ر)

(١٢) **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية**: أبو القاسم، عبد الرحمن السهيلي (ت ٥٨١ هـ) – ط. مصر ١٩٧٣م.

(١٣) **رياض الصالحين**: أبو زكريا، محيي الدين، بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ) – ط. مصر ١٣٤٤ هـ.

(س)

(١٤) **السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون)**: أبو الفرج، علي، ابن إبراهيم، بن أحمد الحلبي (ت ١٠٤٤ هـ). نشر المكتبة الإسلامية – بيروت.

(١٥) **السيرة النبوية**: أبو محمد، عبد الملك، بن هشام، بن أيوب، الحميري، المعافري (ت ٢١٣ هـ) – تحـ. السقا، الإبياري، شلبي – ط. مصر.

(ش)

(١٦) **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**: أبو القاسم، نجم الدين، جعفر، ابن الحسن، بن أبي زكريا يحيى، بن الحسن، بن سعيد الهذلي، المشتهر بـ (المحقق)، وبالمحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ) – ط/ ١ – بشرح وتعليق السيد عبد الزهراء الحسيني – دار الزهراء – بيروت ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٨ م.

(١٧) **شرح نهج البلاغة**: الشيخ محمد عبده – ط. مؤسسة الأعلمية – بيروت.

(١٨) **شرح نهج البلاغة**: أبو حامد، عبد الحميد، بن هبة الله، بن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦ هـ) - تحـ. محمد أبو الفضل إبراهيم - ط. البابي الحلبي / مصر ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م.

(ص)

(١٩) **صحيح البخاري**: أبو عبد الله، محمد، بن أبي الحسن البخاري (ت ٢٥٦ هـ) - ط. بـ (الأوفست) - دار الكتب العلمية - بيروت - مصورة عن الطبعة المصرية.

(٢٠) **صحيح مسلم بشرح النووي**: أبو الحسين، مسلم، بن الحجاج القشيري، النيسابوري (ت ٢٦١ هـ) - دار الكتب العلمية - بيروت.

(ط)

(٢١) **طبقات ابن سعد**: محمد، بن سعد، بن منيع الزهري (ت ٢٣٠ هـ) - ط. دار بيروت ١٣٩٨ هـ - ١٩٦٥م.

(ع)

(٢٢) **علل الشرائع**: الشيخ أبو جعفر، محمد، بن علي، بن الحسين، بن موسى، ابن بابويه القمي، الملقب بـ (الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١ هـ) - ط / ٢ - المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦م.

(غ)

(٢٣) **الغيبة**: أبو جعفر، بن الحسين، بن علي الطوسي، الملقب بـ (شيخ الطائفة) (ت ٤٦٠ هـ) – ط. النجف الأشرف ١٣٨٥ هـ.

(ف)

(٢٤) **الفردوس بمأثور الخطاب**: أبو شجاع، شيرويه الديلمي (ت ٥٠٩ هـ) – ط/ ١ – دار الكتب العلمية – بيروت ١٩٨٦م.

(ق)

(٢٥) **القواعد والفوائد**: الشيخ محمد، بن جمال الدين مكي، بن محمد، ابن حامد، ابن أحمد العاملي، النبطي، الجزيني، المعروف بـ (الشهيد الأول) (ت ٧٨٦ هـ). تحـ. السيد عبد الهادي الحكيم – منشورات مكتبة المفيد/ قم – إيران/ دون تاريخ.

(ك)

(٢٦) **الكافي في الفقه**: الشيخ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ) – تحـ. رضا استادي – منشورات مكتبة أمير المؤمنين علي/ أصفهان – إيران/ دون تاريخ.

(٢٧) **الكافي**: أبو جعفر، محمد، بن يعقوب، بن إسحاق الكليني، الرازي (ت ٣٢٨/ ٣٢٩ هـ) – ط/ ٣ – دار الكتب الإسلامية – طهران ١٣٨٨ هـ.

(م)

(٢٨) **المهذَّب**: القاضي عبد العزيز، بن البراج الطرابلسي (ت ٤٨١ هـ) - مؤسسة النشر الإسلامي/ قم — إيران/ ١٤٠٦ هـ.

(٢٩) **المقنع**: الشيخ أبو جعفر، محمد، بن علي، بن الحسين، بن موسى، بن بابويه القمي، الملقب بـ (الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١ هـ) - طبعة حجرية ضمن (الجوامع الفقهية).

(٣٠) **المقنعة**: الشيخ محمد، بن محمد، بن النعمان، بن عبد السلام، بن جابر، ابن النعمان، عرف بـ (ابن المعلم)، واشتهر بـ (المفيد) (ت ٤١٣ هـ) - طبعة حجرية ضمن (الجوامع الفقهية).

(٣١) **محمد في المدينة**: مونتجومري وات - تعريب شعبان بركات - منشورات المكتبة العصرية - صيدا - لبنان.

(٣٢) **مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين**: أبو الحسن، علي، ابن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) - ط/ ٣ - دار فرانزشتاينر - فيسبادن ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.

(٣٣) **مسائل علي بن جعفر، والمستدركات**: تحقيق وجمع مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - ط/ ١ - بيروت ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م.

(٣٤) **مصباح الفقاهة**: تقرير الميرزا محمد علي التوحيدي - المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤م.

(ن)

(٣٥) **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**: الشيخ أبو جعفر، محمد، بن الحسن، ابن علي الطوسي، المعروف بـ (شيخ الطائفة) (ت ٤٦٠ هـ) – ط / ٢ – دار الكتاب العربي – بيروت ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

(و)

(٣٦) **الوحدة، والسلطة، والجماعة**: الدكتور رضوان السيد – دار اقرأ – بيروت ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

(٣٧) **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**: الشيخ محمد، بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ) – تحـ. عبد الرحيم الرباني – ط. دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٣٨) **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**: الشيخ أبو جعفر، محمد، بن علي، بن حمزة الطوسي، المعروف بـ (ابن حمزة) (من أعلام القرن السادس) – تحـ. الشيخ محمد الحسّون – ط / ١ – منشورات مكتبة المرعشي النجفي – مطبعة الخيام / قم – إيران / ١٤٠٨هـ.

معد التقديم في سطور

زكي الميلاد

- كاتب وباحث سعودي، متخصص في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة.
- رئيس تحرير مجلة الكلمة (فصلية فكرية تصدر من بيروت).
- عضو في عدد من المؤسسات والهيئات العلمية والفكرية العربية والإسلامية، وعضو في الهيئة الاستشارية لعدد من المجلات والدوريات الفكرية العربية.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات والحلقات الدراسية والفكرية والأكاديمية، العربية والدولية.

من أبرز المؤلفات والأبحاث العلمية:

- «الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد».
- «مالك بن نبي ومشكلات الحضارة».
- «تعارف الحضارات».
- «الإسلام والحداثة.. من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية».
- إلى جانب العديد من الكتابات؛ دراسات ومقالات، منشورة في أكثر من ٦٠ بين دورية ومجلة وصحيفة، فصلية وشهرية وأسبوعية ويومية. وله مقالة أسبوعية ينشرها في صحيفة عكاظ السعودية منذ عام ٢٠٠٣م.

اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١٣/٢٠١٢

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر - **رئيس اللجنة.**

إبراهيم البيومي غانم (جامعة زايد، دبي)، الإمارات العربية المتحدة.
إبراهيم زين (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور)، ماليزيا.
أبو يعرب المرزوقي (عضو المجلس التأسيسي، وزير مستشار لدى رئيس الحكومة التونسية في مجالي التربية والثقافة)، تونس.
جاسرعودة (مركز دراسات التشريع والأخلاق، كلية الدراسات الإسلامية)، قطر.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رجب شان ترك (جامعة فاتح، إسطنبول)، تركيا.
رضوان السيد (الجامعة اللبنانية، بيروت)، لبنان.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مؤسسة إعمار بالرياض)، السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، السعودية.
زينب الخضيري (جامعة القاهرة)، مصر.
سعيد بنسعيد العلوي (جامعة الرباط)، المغرب.
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر- **أمين اللجنة.**
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، عُمان.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
محمد زاهد جول (كاتب وباحث)، تركيا.
محمد عمارة (هيئة كبار العلماء، الأزهر الشريف، القاهرة)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة آل البيت)، الأردن.
مصباح الله عبد الباقي (جامعة كابول)، أفغانستان.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (وزير الشؤون الدينية)، تونس.
نوزاد صواش (مؤسسة البحوث الأكاديمية والإنترنت، إسطنبول)، تركيا.

سلسلة «في الفكر النهضوي الإسلامي»

صدر في هذه السلسلة

(١) العـــودة إلـــى الـــذات، تأليف علي شريعتي.
(٢) الحياة الروحية في الإسلام، تأليف محمد مصطفى حلمي.
(٣) امرأتنا في الشـريعة والمجتمـع، تأليف الطاهر الحداد.
(٤) الإسلام دين الفطرة والحرية، تأليف عبد العزيز جاويش.
(٥) المـــرأة والعمـــل، تأليف نبوية موسى.
(٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تأليف مصطفى عبد الرازق.
(٧) دفـــاع عـن الشـريعـة، تأليف علال الفاسي.
(٨) مقاصد الشريعة الإسلامية، تأليف الطاهر ابن عاشور.
(٩) تجديد الفكر الديني في الإسلام، تأليف محمد إقبال، ترجمة محمد يوسف عدس.
(١٠) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تأليف عبد الرحمن الكواكبي.
(١١) المدرســة الإسـلامية، تأليف محمد باقر الصدر.
(١٢) الإسلام وأصول الحكم، تأليف علي عبد الرازق.
(١٣) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تأليف خير الدين التونسيّ.
(١٤) الحرية الدينية في الإسلام، تأليف عبد المتعال الصعيديّ.
(١٥) الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية، تأليف حسين الجسر.
(١٦) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، تأليف محمد الغزاليّ.
(١٧) القرآن والفلسفة، تأليف محمد يوسف مُوسى.
(١٨) كشف المخبَّا عن فنون أوربا، تأليف أحمد فارس الشدياق.
(١٩) المرشد الأمين للبنات والبنين، تأليف رفاعة الطهطاوي.
(٢٠) شروط النهضة، تأليف مالك بن نبيّ.
(٢١) مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، تأليف رفاعة الطهطاويّ.
(٢٢) نهضة الأمة وحياتها، تأليف طنطاويّ جوهريّ.
(٢٣) البيان في التمدن وأسباب العمران، تأليف رفيق العظم.
(٢٤) - (٢٥) تحـرير المـرأة، تأليف قاسم أمين، وتربية المرأة والحجاب، تأليف طلعت حرب.
(٢٦) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تأليف محمد حسين النائيني، تعريب عبد المحسن آل نجف، تحقيق عبد الكريم آل نجف.
(٢٧) خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، تأليف محمد باشا المخزومي.
(٢٨) - (٢٩) السفور والحجاب، تأليف نظيرة زين الدين، ونظرات في كتاب السفور والحجاب، تأليف مصطفى الغلاييني.
(٣٠) في الاجتماع السياسي الإسلامي، تأليف محمد مهدي شمس الدين.
(٣١) لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟، تأليف الأمير شكيب أرسلان.
(٣٢) المدنية الإسلامية، تأليف شمس الدين سامي فراشري، ترجمة وتقديم محمد م الأرناؤوط.
(٣٣) المدنيـــة والإسلام، تأليف محمد فريد وجدي.
(٣٤) المســئلة الشرقية، تأليف مصطفى كامل.
(٣٥) وجهة العالم الإسلامي، تأليف مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين.
(٣٦) طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تأليف نور الدين عبد الله بن حميد السالمي.


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية



FĪ ’AL-’IJTIMĀ‘’AL-SIYĀSĪ ’AL-’ISLĀMĪ

On Islamic Political Sociology

Muhammad Mahdī Shams ’al-dīn

ISBN 978-977-452-180-7

